

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura
Mención en Género y Cultura

**El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su
influencia política en contra de la llamada ideología de género**

José Luis Verdi Sulca

Tutor: Stéphane Vinolo

Quito, 2019



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, José Luis Verdi Sulca, autor del trabajo intitulado: “El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su influencia política en contra de la llamada ideología de género”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

30 de septiembre de 2019

Firma: _____

Resumen

El presente trabajo de investigación, tiene el propósito de explorar el sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su influencia política en contra de la llamada ideología de género. Para entender las dinámicas de actuación y representación de este movimiento religioso y dimensionar teóricamente los alcances epistemológicos que su discurso político-religioso tiene en la sociedad ecuatoriana actual. Para eso, se hará una revisión histórica que ubique en tiempo y espacio el surgimiento del fundamentalismo evangélico y su llegada a América Latina y al Ecuador a través de las agencias misioneras norteamericanas de finales del siglo XIX y principios del XX, desvelando sus intereses y principales razones ideológicas acuñadas en su marcha evangelizadora por el continente.

La investigación también hará una revisión del fundamentalismo evangélico en su salto a la esfera política y la toma del espacio público. Se analizará la manera en la que este grupo se ha venido articulando en los últimos años sociopolíticamente para combatir lo que ellos llaman la *ideología de género* y la supuesta complicidad del Estado para implementar y promover en sus políticas esta ideología que atenta contra la familia y la moral ecuatoriana. Este análisis, necesariamente conlleva al estudio de las relaciones entre el conservadurismo evangélico con las teorías feministas y los nuevos paradigmas propuestos para la comprensión de las relaciones sexo-género. Además, se hará una revisión sobre la manera en la que el discurso fundamentalista se articula a través de los contenidos de su agenda de adoctrinamiento antigénero en las comunidades locales.

Finalmente, se hará uso de las teorías del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe para analizar el sistema discursivo del fundamentalismo evangélico, en diálogo con teorías del discurso con bases deconstructivistas y posestructuralistas, de modo que pueda explicarse las implicaciones discursivas que tiene este posicionamiento de lucha contra la ideología de género para rearticular, en complicidad con las políticas neoconservadoras, su presencia hegemónica en la política y sociedad ecuatoriana.

Palabras clave: Evangélico, fundamentalismo, retórica fundamentalista, ideología de género, feminismos, política, religión

A Isabella y Majo.

Tabla de contenidos

Introducción.....	11
Capítulo primero. El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico en el Ecuador	17
1. Una perspectiva histórico-teológica del fundamentalismo evangélico y su llegada al Ecuador	17
2. El fundamentalismo evangélico en el contexto político ecuatoriano	28
3. El fundamentalismo evangélico y su visión moral del mundo	35
Capítulo segundo. El fundamentalismo evangélico y su influencia política en contra de la llamada <i>ideología de género</i>	41
1. La <i>Ideología de género</i> en el marco de la retórica fundamentalista	41
2. La lucha fundamentalista contra la ideología de género en el panorama político ecuatoriano	45
3. El fundamentalismo evangélico y su agenda de adoctrinamiento antigénero.....	50
Capítulo tercero. Hacia una relectura posestructuralista del sistema discursivo fundamentalista evangélico a partir de las teorías de Laclau y Mouffe	57
1. Discurso y articulación.....	58
2. El campo de discursividad y la indecidibilidad.....	61
3. La posición del sujeto en la estructura discursiva	64
Conclusiones.....	69
Lista de referencias	73

Introducción

El reconocido teólogo protestante alemán Paul Tillich, refiriéndose a la ortodoxia teológica europea y a su equivalente norteamericano, escribió que el fundamentalismo posee rasgos demoníacos (Tillich, 1972). Yo extendería el mismo calificativo a cualquier tipo de fundamentalismo, sea religioso, científico, ideológico, político, social, académico, etc. A cualquier absoluto que quiera apropiarse de los cuerpos y sus sentires, negando el multiverso que compartimos, y reduciendo las existencias a un único código binario. Dividiendo, autoritariamente, el mundo en opuestos, en buenos y malos, en correctos e incorrectos, para desde ahí juzgar, amenazar, reprimir, controlar, corregir, normalizar, adaptar (Boehler, Bedurke, y De Lima Silva 2013).

Provengo de una familia misionera evangélica pentecostal. Con mis padres, hermanas y hermanos, asumimos el desafío de ser predicadores a donde el Espíritu nos lleve. El evangelio de Jesucristo era para nosotros el único medio de transformación y salvación posible. Y como es de suponerse, no sólo por nuestra confesión de fe, sino también por nuestro contexto sociocultural, nuestra existencia estaba atravesada de cabo a rabo por muchos fundamentalismos.

Aunque desde niño comencé a tener tímidas aproximaciones críticas a algunas cuestiones que se nos enseñaban como incuestionables, no fue, sino, hasta la adolescencia y las primeras exploraciones conscientes de mi cuerpo y mi sexualidad, cuando comencé a advertir que algunas cosas no correspondían. O era yo quien no calzaba en la normatividad que estaba obligado a seguir en la estandarización religiosa de los cuerpos, o la norma era insuficiente y tocaba necesariamente traspasarla.

¿Por qué la toma de conciencia de mi cuerpo sexuado supuso el punto de partida para observar críticamente los fundamentalismos y normatividades de nuestro discurso religioso? ¿Será tal vez porque, en gran medida, la construcción de nuestra ética como práctica de fe y de nuestra teología como expresión discursiva de esa práctica, estaba condicionada al cuerpo, al sujeto sexuado y al uso de su sexualidad? Ya lo creo que sí. Ya que “la espiritualidad implica todo un estilo de vida. Y dado que nuestra vida en este mundo se trata de relaciones con otras personas, con Dios y con nosotros y nosotras mismas, la espiritualidad tiene que ver con la forma en la que vivimos estas relaciones” (H. May 2006). Entonces, el cuerpo como lugar de encuentro, aunque para algunos parezca contradictorio, se convierte en el centro mismo de la espiritualidad.

Pero es aquí donde surge uno de mis mayores conflictos. Porque el cuerpo, tal como lo mostraba nuestra tradición cristiana, no suponía un lugar de encuentro, sino, de desencuentro. Atrapado en una interpretación dicotómica y excluyente, el cuerpo, el sexo y la sexualidad, estaban sometidos a políticas moralistas y puritanas extremas, al punto de negar su materialidad. La práctica de nuestra fe no buscaba la afirmación de nuestros cuerpos, sino, su negación. Los ayunos, rito considerado altamente espiritual, se trataba de someter, castigar al cuerpo y cualquier deseo que provenga de él. La abstinencia sexual, si el ayuno se prolongaba algunos días, era importante para mantener la *santidad* que exigía el rito. Vestir el cuerpo con *decoro*, que por lo general quería decir ocultar lo más posible el cuerpo, sobre todo el cuerpo femenino, era fundamental para el buen testimonio de nuestra religiosidad. “Nuestras lecturas bíblicas [reforzaban] una perspectiva de Dios impersonal, separado de la humanidad y de sus cuerpos, de la naturaleza y sus cuerpos. Un Dios sin cuerpo y des-erotizado y por eso mismo, mejor y superior a otras divinidades marcadas y mezcladas a rituales de fertilidad y expresiones eróticas” (Cardozo 2001).

Esta deserotización de lo divino, y por consiguiente de quienes pretenden alcanzarlo, me hizo ruido en una clase de escuela bíblica dominical cuando tenía ocho años. Los niños y niñas, escuchábamos atentos la apasionada clase del Evangelio de Lucas que dictaba la maestra, quien, mientras nos explicaba, colocaba con mucho juicio las figuritas de María y José en un franelógrafo verde. Se esforzaba por hacernos entender, a niños de entre seis y ocho años, de qué manera el Espíritu Santo había engendrado un bebé en la matriz de una virgen. Fue la primera aproximación erótica que recuerdo con claridad: El Todopoderoso está en busca de una hembra humana, necesita un vientre donde depositar su semilla. El eterno se hace tiempo, el espíritu quiere hacerse carne, hacerse cuerpo, hacerse sexo. Pincelazos torpes comienzan a dibujar, con esfuerzo, representaciones primarias de lo erótico. Pero dibujan un cuadro totalmente transgresor. No hay coito, ni encuentro seminal ¡Jamás gimió la hembra! Se le ha negado el placer, no hubo deseo, Eros no la acarició, su historia ya no es su historia, su cuerpo ya no es su cuerpo ¡Ha sido condenada a la pureza!

Como dice la teóloga feminista argentina Marcella Althaus-Reid, refiriéndose al culto mariano, la virgen es sometida a una clitoridectomía teológica (Althaus-Reid 2005). Pero no podía decirlo en la escuela bíblica, la figura de la inmaculada en el franelógrafo me amordazaba. Además, la maestra aprovechó el momento para dar un discurso sobre

la importancia de la virginidad y el cuidado que las niñas deben tener para llegar *puras* al matrimonio, como María.

Pero luego aprovechó también la ocasión para hablarnos a los niños sobre el valor de la castidad, y que debíamos abstenernos sexualmente hasta conocer a la mujer que Dios tenía preparada para nosotros, y casarnos. Pero otra vez mi imaginación se rebeló a aquella normativa de la maestra, al descubrir al Dios fornicario. Desde chico, la fornicación, entendida en la ética cristiana como relaciones prematrimoniales, había sido un tema importante en los diálogos familiares. Mis hermanos mayores, cuando yo tenía ocho años, ya estaban bien entrados a la juventud. Así que mis padres, como si la misma voz de la maestra resonara en el comedor, repetían exactamente lo mismo. Pero, yo no podía salir de mi asombro, lo primero que me pregunté fue ¿Y Dios, en qué momento se casó con María antes de embarazarla?

Al parecer, para la maestra, la idea del Dios santo y sin pecado, a la manera de la santidad en el pensamiento fundamentalista, no le permitía adentrarse en el texto que leía a partir de criterios de sexualidad que comprometían de otra manera a la divinidad. Yo no sabía qué sentir. Cuando mis padres exigían a mis hermanos que guarden su sexualidad hasta el matrimonio, el primer ejemplo de desobediencia que ponían era el de ellos. Mis padres se casaron después de haber concebido ya a cuatro de mis hermanos. Muchas de las calamidades familiares eran atribuidas a tal comportamiento sexual que, según algunos, acarrearía maldición para el hogar. Pero entonces, yo quería salir corriendo del salón para decirle a papá que no se preocupe, que Dios también había hecho lo mismo con María.

Para Althaus-Reid, resignificar a Dios a partir de criterios de la sexualidad, como Dios Marica, o como en este caso, Dios Fornicario, es proclamar no solamente una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada, sino también una epistemología distinta y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido utilizada para menospreciar y humillar a otros y otras (Althaus-Reid 2005).

A eso que Judith Butler llamaba recuperar el cuerpo del idealismo lingüístico (Butler 2002), hay que sumarle la necesidad de recuperarlo del idealismo fundamentalista. En mi mente de niño, esto que la maestra presentaba como una especie de relación inmaculada entre la divinidad y su criatura, era de lo más retorcido e inimaginable. No sólo porque se trataba de un evento raro, sino, porque conforme a la lectura asexualada que se hacía del relato, me parecía un abuso sexual por parte de la divinidad. Pero mi imaginación me salvó de tal blasfemia.

Muchos años después vería cómo todo este discurso religioso de disciplinamiento del cuerpo y la sexualidad se condensaría en una nueva retórica: luchar contra la ideología de género. Pero yo ya no soy el mismo niño y mi fe tampoco camina con la misma ingenuidad. He transitado los caminos de mi fe cristiana y he descubierto que en ella se esconden caminos profundos de libertad, más allá de las institucionalidades que pretenden secuestrar su sentido emancipador.

Por eso, a través de esta investigación quiero poner en evidencia el avance del fundamentalismo evangélico y la amenaza que representa para la construcción de una sociedad justa e igualitaria. En el primer capítulo, haré una aproximación histórico-teológica al fundamentalismo evangélico y su posicionamiento en la sociedad ecuatoriana de fines del siglo XIX y principios del XX. Ubicar al fundamentalismo en el lugar de las transformaciones sociales que lo empujaron a configurarse teológicamente como lo hicieron, es vital en la construcción de un panorama que nos muestre los intereses de su proyecto masificador.

También es importante revisar de qué manera este movimiento ha dado un salto de los lugares de culto al espacio público y la política ecuatoriana. En los últimos años, ha sido notorio en Latinoamérica el avance de los grupos religiosos conservadores en los distintos espacios sociales, ganando cada vez más visibilidad, participación en influencia en las decisiones del Estado.

En el segundo capítulo, se analizará cómo se articula la ideología de género en la retórica fundamentalista. Esto está muy relacionado con lo que mencionaba al principio de esta introducción, con los temas de pureza y la búsqueda de una mirada única que norme la espiritualidad, pero sobre todo, esa espiritualidad cuyo punto de partida es el cuerpo mismo. En este punto, el fundamentalismo se ve obligado a negar todo tipo de complejidad sobre los sujetos y sus procesos de configuración de la identidad.

También forma parte importante de este abordaje, entender al fundamentalismo evangélico no solamente como una fuerza religiosa sino, política. En las últimas dos elecciones generales, se ha podido ver la manera en la que algunos actores políticos han salido en busca de los movimientos evangélicos para proponer algunas alianzas estratégicas que les permite obtener la simpatía de las comunidades de base. En el caso de las iglesias evangélicas del Ecuador, la formación doctrinal de cada uno de sus miembros es una tarea importante, sobre todo en este proyecto de adoctrinamiento antigénero, en el que se resalta la importancia de rechazar con firmeza todo lo que provenga de los estudios de género feministas.

Por último, en el tercer capítulo, se utilizará una metodología de análisis basada en las teorías de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre el discurso y las prácticas discursivas, desde donde se analizará el alcance simbólico y político que tiene este avance fundamentalista en el contexto ecuatoriano actual. Ubicar el discurso fundamentalista en el campo de la discursividad, evidencia su imposibilidad totalizante, porque siempre quedarán por fuera elementos del campo de la discursividad que no puedan ser absorbidos por la pretensión evangélica. Esta incompletud crea, a su vez, un excedente en la concatenación significativa que se convierte en el motor y posibilidad de otras articulaciones capaces de subvertir el discurso hegemónico.

En términos de honestidad académica, el estudio que presento a continuación está atravesado por mi pertenencia al movimiento evangélico y mi trabajo como pastor evangélico pentecostal por quince años. En cierto modo, se trata de mí mismo en los distintos estadios de mi transitar religioso, al principio formando parte de la expresión más conservadora y recalcitrante del movimiento, y luego, como parte del ala crítica y militante que cree que otro evangelio es posible. Un evangelio para todos y todas, donde el mensaje no sea la pretensión de la verdad absoluta, sino, el encuentro con el misterio eterno, donde confluyen todos los cuerpos, todos los sentires y todos los pensares: Dios.

Capítulo primero

El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico en el Ecuador

Esta investigación está dirigida al análisis teórico crítico del sistema discursivo del fundamentalismo evangélico en el Ecuador, y su reciente incidencia pública en contra de los proyectos y acuerdos de ley que contemplan lo que estos grupos conservadores han denominado “ideología de género”. Parte de la importancia de esta aproximación se encuentra en que la intervención de estos fundamentalismos no está restringida a sus círculos de filiación, sino, que ha trascendido a los espacios públicos influyendo en el desarrollo de políticas como las que proponen currículas escolares con enfoque de género, matrimonio igualitario, violencia de género contra la mujer, aborto legal y las diversidades sexogenéricas.

1. Una perspectiva histórico-teológica del fundamentalismo evangélico y su llegada al Ecuador

El fundamentalismo religioso cristiano evangélico, como todos los fundamentalismos, es reaccionario a cualquier sentido crítico que ponga en evidencia los absolutos sobre los cuales legitima su carácter hegemónico. Hacer una genealogía de este comportamiento inscrito en el sentido mismo del cristianismo dominante, extraviaría la investigación en los barullos de los orígenes históricos del cristianismo institucionalizado. Pero lo que sí se hace posible y además necesario, es situar la ruptura histórica de las lógicas cristianas dominantes con el pensamiento crítico contemporáneo. Porque es ahí donde el fundamentalismo de hoy estructura su sistema discursivo y adquiere sus formas más reconocibles.

La teología es siempre un acto segundo, su punto de partida es la comunidad de fe. Por lo tanto, toda elaboración teológica responde al contexto de una iglesia situada y su relación con el mundo (Roldán 2011, 39). Para entender el comportamiento del fundamentalismo cristiano contemporáneo y las teorías teológicas que lo soportan, debe observarse la coyuntura social, política y cultural que propiciaron dicha relación.

Para el reconocido teólogo alemán Jürgen Moltmann, el siglo XIX¹ y sus transformaciones sociales confrontan a la teología cristiana y empujan su quehacer reflexivo hacia dos problemáticas que marcarán su autodeterminación ulterior: la *visión de la libertad* y el *principio de autoridad* (1992, 15). Ambas problemáticas como resultado de los nuevos paradigmas sociales y morales originados en la revolución francesa.

La mentada triada revolucionaria: libertad-igualdad-fraternidad, por el lado de las masas populares de la revolución, erigió nuevas representaciones de la libertad que transgredieron todos los ordenamientos de dominación representados en la relación clero-feudo. Este nuevo tránsito de representaciones desarraigó del poder religioso la normatividad moral y estableció nuevas condiciones que armonicen los intereses de clase revalorizando las leyes elementales de la ética y la justicia (Koval 1989, 72).

El derrocamiento del gobierno absolutista divino de la *gracia de Dios* y el levantamiento de la soberanía popular, tiene un fuerte impacto para la estructura religiosa del poder, que se hace visible en la secularización de los bienes eclesiásticos y la laicidad del Estado. “La religión pasó de ser una tarea del Estado a cosa privada y objeto de decisiones personales. El hombre burgués exigió libertad de religión frente al poder del Estado y libertad de conciencia frente a la autoridad de la iglesia.” (Moltmann 1992).

Cada nueva concreción histórica cuenta con un acontecimiento significativo que la resignifica simbólicamente. El afianzamiento de la nueva burguesía por un lado y la industrialización por el otro, ambos sostenidos por un nuevo marco ideológico de libertad e igualdad, constituyeron el gran tema social y teológico de la primera mitad del siglo XIX. Se trata de un nuevo marco de subjetivación, mediante la aparición de un nuevo sujeto colectivo “a partir de la metamorfosis y del abandono de su vieja envoltura estamental; [...] que comporta también una transformación radical en las coordenadas de la orientación temporal, en las que la transmisión del orden a partir del pasado (tradicción) es sustituida por el primado del futuro como tiempo vacío pero, precisamente por ello, aún del todo por hacer.”² (Rametta 2008).

Este nuevo focus epistemológico de subjetivación obliga a un determinado quehacer teológico a resignificarse en función de los nuevos paradigmas de la esperanza

¹ Entiéndase esta datación como no estrictamente cronológica, sino, como el periodo de una serie de acontecimientos decisivos para el pensamiento occidental, a partir de la revolución francesa (1789) hasta el fin de la Primera Guerra Mundial (1918).

² Comentario a la interpretación sartreana de la Revolución Francesa contenida en *Crítica de la Razón Dialéctica*.

revolucionaria humanista. A buscar más allá de las leyes eternas de lo divino y lo creado la respuesta a las preguntas fundamentales sobre la vida humana. “Se experimenta la realidad, más bien, como historia en cuyas posibilidades pueden realizarse las esperanzas de toda la humanidad” (Moltmann 1992).

La teología ya no puede reducirse a la reproducción estéril de la tradición. Tenía que desentrañar el acontecimiento, ya no para evocar lo que considera como acontecimientos fundantes del pasado bíblico³, sino para reconocer un nuevo universo simbólico del misterio revelacional: “La verdad del cristianismo tiene que acreditarse en el momento presente, en la vida de los hombres de las diferentes culturas de nuestro tiempo. Esto significa: la teología cristiana no puede prescindir de enunciados sobre el hombre y sobre el mundo. Tiene que pronunciarse sobre ambas realidades” (Fraijó 1986).

A esta pretensión teológica se la conoció luego como teología liberal, por estar alineada al marco ideológico revolucionario. Para los teólogos liberales, la revelación de Dios debía ser entendida no a través del dogma, ni la tradición bíblica solamente, sino, en los procesos históricos y naturales del universo que Dios hizo y a la vez habita: “Era anticristiano censurar a otros por tener opiniones teológicas diferentes [...] [y] Más importante que la corrección doctrinal era la práctica del amor cristiano” (Armstrong 2018). Sus interpretaciones bíblicas estaban mediadas por la Alta Crítica o los Métodos Histórico-críticos, que tienen como punto de partida el análisis literario del texto bíblico y no de una interpretación a priori: “Se trata de un conjunto amplio de técnicas de investigación, que llevan los siguientes nombres: crítica textual, filología, crítica literaria, crítica e historia de las formas, crítica e historia de las tradiciones, crítica e historia de la redacción, y análisis, exégesis o lectura sociológica” (Krüger, Croatto, y Míguez 2006, 15). Y cada una de estas técnicas aportarían nuevas comprensiones del texto que, en muchas ocasiones, provocarían rupturas con las interpretaciones tradicionales.

Por otro lado, en el mismo contexto de la revolución se acuñó otro paradigma antagónico: Dios-Patria-Rey, desde donde se legitimaba otra realidad que reclamaba el *principio de autoridad*; contraponiéndose a todo lo anteriormente dicho desde la *visión de libertad*. Se trata de la opción conservadora contrarrevolucionaria, que se resistía a una visión desacralizada del mundo construida desde los márgenes del ordenamiento religioso.

³ Metodología usada por la interpretación alegórica clásica de la iglesia medieval.

Se considera al levantamiento revolucionario como una manifestación en contra de Dios y su reinado sobre los seres humanos a través de las monarquías establecidas, por lo mismo, anticristiano y diabólico: “Con la revolución y el ateísmo, con el liberalismo y la inmoralidad, con la democracia y la autodivinización del hombre, ha comenzado la época apocalíptica” (Moltmann 1992, 19). Por lo que las grandes instituciones religiosas cristianas se alinearon a las voces contrarrevolucionarias conservadoras, incluyendo los posicionamientos teológicos afines.

Es cierto que la revolución ofrecía nuevos horizontes hacia la construcción de una sociedad más igualitaria, consciente de sí misma y de su poder para transformar la realidad social e individual, determinadas anteriormente por las leyes eternas de lo divino. Pero el panorama de la revolución tampoco era la panacea. La *visión de libertad* erigida más allá de un sentido único y sacro de la existencia, no supo cubrir ciertos vacíos que los mitos religiosos y las certezas de las verdades absolutas satisfacían.

Para Karen Armstrong (2018), La revolución y la industrialización no solamente le otorgó riquezas y un poder inimaginable a ciertas naciones, sino que también las arrojaba a un aislamiento y melancolía expresados profundamente en la literatura de la época⁴: “La gente se sentía confundida y atemorizada. Al mismo tiempo que alababan los logros de la sociedad moderna, los hombres también tenían una sensación de vacío y de futilidad que despojaba a la vida de sentido; muchos anhelaban la certidumbre en medio de las dudas de la modernidad” (Armstrong 2018, 183), y fue en ese germen de miedos e incertidumbres donde el discurso conservador contrarrevolucionario encontró el fermento necesario para reclamar de nuevo el *principio de autoridad* que refiere Moltmann.

La revolución industrial que se postulaba como el medio por el cual la clase obrera alcanzaría cierto nivel de desarrollo digno, no hizo, sino, acrecentar las distancias sociales entre una burguesía cada vez más poderosa y rica, y una plebe trabajadora cada vez más empobrecida (De Tocqueville 1978). Y la zozobra geopolítica posterior a las guerras napoleónicas trajeron nuevos enfrentamientos y el restablecimiento de algunas monarquías derrocadas por la revolución, que desembocaron luego en lo que sería la Primera Guerra Mundial en 1914 (Gonzalez 1994, 352-7). Bajo este panorama, no fue difícil para la teología conservadora hacer que esta ambivalente realidad sociopolítica adoptase un talante religioso.

⁴ Por ejemplo: “El *ennui* y la melancolía explorados Charles Baudelaire en *Las flores del mal* (1857), la duda expresada por Alfred Tennyson en *In Memoriam* (1850) y la satisfacción y el desánimo destructivo de la heroína de Flaubert en *Madame Bovary* (1856).” (Armstrong 2018, 183).

Armstrong (2018, 185-202), hace notar que, por ejemplo, para los norteamericanos, la guerra civil entre el norte y el sur fue interpretada en términos apocalípticos. Al igual que los europeos interpretaron la Primera Guerra Mundial como un proceso de purificación necesaria que daría paso a una vida superior, para los habitantes del norte la guerra civil era el enfrentamiento necesario entre la luz y las tinieblas, de donde resurgiría un nuevo mundo de libertad, sin esclavitud. Pero el resultado posterior a la guerra se tradujo en ciudades devastadas, familias desarraigadas y “la transición rápida y dolorosa de una sociedad agraria a otra industrializada [...]. Los capitalistas hacían grandes fortunas con las industrias siderúrgica y petrolera, mientras que los trabajadores vivían por debajo del nivel de subsistencia” (185).

En este contexto ya es posible distinguir claramente dos tipos de teología, cada una alineada, ya sea a la consigna libertaria de la revolución o al reclamo de autoridad de los grupos conservadores contrarrevolucionarios. Cada cual respondiendo al comportamiento del grupo eclesiástico desde donde reflexiona la relación Dios-mundo.

En el caso del cristianismo católico, mucho más homogéneo que las variadas expresiones protestantes, aparecen las primeras reacciones teológicas conservadoras en las voces de Joseph de Maistre y Louis de Bonald, cuyo pensamiento fue conocido como tradicionalismo y fideísmo (Illanes y Saranyana 1995, 273-6). Ambos intentaron responder a los efectos sociales, políticos y religiosos de la revolución a partir de una crítica al racionalismo y su supremacía para juzgar la realidad. La razón, según Maistre y De Bonald, “está, en suma, en dependencia genético-constitutiva respecto de la tradición y, por tanto y en concreto, de la revelación cristiana que a través de la tradición se transmite” (273). En la misma línea, aunque todavía con mayor radicalidad, aparece un tercer teólogo católico de nombre Felicité de Lamennais, quien lleva el planteamiento de Maistre y de De Bonald al extremo de oponer el sentido común, la tradición, el consentimiento universal de los pueblos y la misma autoridad de Dios, a la razón. Para Lamennais:

“El hombre singular, el hombre que busca la verdad mediante su razón individual, no puede llegar a certeza alguna: el ser humano conoce solo presuponiendo las ideas primeras y universales comunicadas por Dios a la humanidad en el momento de crearla; sin ellas el pensamiento no puede llegar a constituirse y, en el supuesto de que intente prescindir de ellas, se autodestruye” (273-4).

Por el lado protestante, la resistencia conservadora encontró en la reflexión escatológica dispensacionalista la trinchera perfecta para representar el universo caótico al que la revolución había arrastrado al mundo, y la ira de Dios que se desataría en la

tierra contra aquellos que le habían dado la espalda. De esa manera Dios restituiría el gobierno de la Iglesia y su reinado a través de ella, hacia un nuevo orden de gobierno teocrático. Aquí comienza a vislumbrarse con mayor claridad algunas características importantes del fundamentalismo evangélico posterior.

El inglés John Nelson Darby (1800-1882), fue uno de los precursores de la llamada teología dispensacionalista, que prontamente gozó de gran aceptación y popularidad entre el evangelicalismo conservador de la época. Se trataba de una teología que interpretaba la historia centralizada en el relato bíblico y dividida en siete dispensaciones, es decir, “diferentes tratos o convenios de Dios con la humanidad” (Roldán 2002, 98). Pero esta interpretación dispensacionalista solamente es posible a partir de una hermenéutica literal del texto bíblico, tal y como afirma Charles Ryrie, otro de sus representantes: “La interpretación que es consistentemente literal o llana pone de manifiesto el método dispensacional de interpretar las Escrituras.” (1974, 26). Esta lectura literal de la Biblia será un factor determinante en las lógicas del fundamentalismo evangélico.

Para Darby, el momento histórico de su predicación correspondía a la sexta dispensación, la dispensación de la gracia, que se inauguró con la venida de Cristo a la tierra. Cada dispensación está constituida por: una prueba, un fracaso y un juicio; y “es un hecho de la historia bíblica que el hombre ha fracasado en todas las edades” (22). El fracaso consiste en que el pecado de la humanidad por desviarse de la voluntad divina ha alcanzado un clímax irreversible y solamente el juicio terrible de Dios puede poner fin a tal avance.

“El Anticristo, el falso redentor cuyo advenimiento antes del fin había sido previsto por san Pablo, engañaría al mundo con su falso atractivo, seduciría a todos y luego causaría un periodo de tribulación a la humanidad. Durante siete años, el Anticristo libraría un combate, masacraría una cantidad incalculable de personas y perseguiría a toda la oposición, pero finalmente Cristo descendería a la tierra, derrotaría al Anticristo y se comprometería en una batalla final con Satanás y las fuerzas del mal en la llanura de Armagedón, e iniciaría el séptimo acto providencial. Cristo reinaría durante mil años, antes de que el juicio final cerrara la historia de la humanidad.” (Armstrong 2018, 187).

La doctrina dispensacionalista fue ampliamente difundida por el evangelicalismo conservador norteamericano, donde Darby realizó siete exitosas giras a finales de siglo. El fundamentalismo se vio profundamente influenciado por esta nueva predicación y se organizaron reuniones de estudio bíblico profético utilizando el método dispensacionalista. A este avance conservador se sumó en 1909 la publicación de la *Biblia*

de *Estudio Scofield*, la cual contenía anotaciones en clave dispensacionalista que facilitaban la comprensión del premilenarismo al lector común.

Otro factor que ayudó a consolidar el discurso dispensacionalista fue la colaboración y filiación al movimiento del reconocido predicador evangélico Dwight L. Moody y posteriormente del Instituto Bíblico Moody que él mismo fundó en Chicago hacia el año 1886. Esta escuela teológica se convertiría en un bastión⁵ importante del evangelicalismo conservador, caracterizándose por difundir un mensaje simplificado, menos lleno de conjeturas teóricas y más apelante a las emociones. La tarea era simple: predicar a los pecadores y guiarlos hacia el arrepentimiento. Era la única manera de salvarse de la inminente segunda venida de Cristo, dadas las señales del fin de los tiempos traídas por los movimientos liberales.

Esta visión fatalista de una historia convulsionada por las revoluciones europeas y el trastorno social de la industrialización, sería otra característica distintiva de los conservadurismos evangélicos, que encuentran en su proyecto purificador la única manera de salvar a la humanidad de una debacle universal. “El desarrollo de la democracia en política, del liberalismo y del socialismo en economía, de la racionalidad técnico científica y de la conciencia de libertad en la cultura, tropezaron por eso, sin excepción, con la oposición de las iglesias y de la teología conservadora.” (Moltmann 1992, 20).

Por otro lado, es importante señalar el análisis que hace Karen Armstrong (2018, 189-96) sobre otro rostro del conservadurismo evangélico paralelo al movimiento dispensacionalista: el protestantismo científico. Se trata de la teología promovida por el Seminario de la Nueva Luz Presbiteriana de Princeton, representada en la figura de Charles Hodge y la publicación de su *Teología Sistemática* en 1873. Este apartado teológico es un esfuerzo de su autor por alinear lo que él consideraba las verdades bíblicas incuestionables, utilizando un método racional aplicado a la defensa de la verdad literal de la Biblia: “Todo lo que decía la Biblia era la verdad absoluta de los hechos” (190).

En el contexto del siglo XIX, donde se privilegiaba el racionalismo científico como el método por excelencia para interpretar la realidad, la teología sistemática de Hodge y los que reprodujeron sus métodos, sentían la necesidad de apalabrar lo teológico en términos lógicos y científicos, de tal manera que su claridad sea a tal punto demostrable que no quede ninguna duda de la inerrancia bíblica.

⁵ Como hace notar Karen Armstrong (2018, 190), el término bastión aplica con precisión dado el carácter militante y defensivo del movimiento.

“Probablemente por esa razón Hodge escribió su obra *Qué es el darwinismo* en 1874, el primer ataque religioso fundamentado contra la hipótesis evolucionista. Para el baconiano Hodge, el darwinismo era, simplemente, mala ciencia. Había estudiado con esmero *El origen de las especies* y no podía tomar en serio la sugerencia de Darwin de que el plan intrincado de la naturaleza había surgido por azar, sin la intervención de Dios. De esta manera revelaba la estrechez de mira del nuevo fundamentalismo protestante: Hodge no podía imaginar que alguna creencia que difería de la suya fuera viable. [...] Era un alegato por el sentido común. Dios había dado a la mente humana intuiciones que eran infalibles, y si Darwin las contradecía, sus hipótesis eran insostenibles y debían rechazarse” (191).

Este reduccionismo científicista baconiano en la interpretación de Hodge, se convertirá en otra de las características distinguibles del conservadurismo evangélico, sobre todo en su relacionamiento con lo científico. Solamente participará de aquellas presunciones científicas que secunden las verdades bíblicas, y cualquier pronunciamiento científico que ponga en duda o cuestione la veracidad del texto, sería descartado sin más.

Bajo estos presupuestos conservadores, prontamente el enfrentamiento ideológico se trasladó también hacia lo que era considerada como teología liberal, más dialógica y acorde con los avances de los nuevos postulados científicos de la época. Muchos teólogos liberales fueron llevados a juicio por herejía y expulsados de sus congregaciones.

Ya entrados al siglo XX un nuevo movimiento emergió desde el mismo centro de las iglesias evangélicas conservadoras, se trata del Pentecostalismo⁶. El teólogo pentecostal Bernardo Campos (1997, 50-65), explica los orígenes del movimiento como un grupo de cristianos que reniega de las discusiones teóricas entre liberales y conservadores, y apuesta por la espontaneidad y el mover libre del Espíritu. Esto se entiende como una fe que se construye desde la contemplación espiritual y la encarnación carismática del Espíritu Santo.

El pentecostalismo interpreta el texto bíblico de Hechos de los Apóstoles, capítulo 2, como un texto fundacional para un nuevo avivamiento evangelístico universal. “Las comunidades pentecostales experimentan una doble tendencia a la masividad y la atomización. Cada pequeña iglesia tiene la consigna de crecer numéricamente, multiplicarse y conquistar en lo posible los espacios seculares para convertirlos en sagrados” (51). Aquello transformaría en el futuro de forma inimaginable el lugar y la fuerza de las comunidades evangélicas como actores sociales, debido a la expansión explosiva del movimiento y su objetivo masificador.

⁶ Los orígenes del Pentecostalismo como movimiento se marca de forma simultánea en distintas partes del mundo (Norteamérica, India, Chile, Brasil). Pero, la investigación ha tomado como referencia el avivamiento de la Calle Azusa, liderado por el predicador afrodescendiente William J. Seymour, en Los Ángeles el año 1906.

La llegada de estos movimientos a América Latina tiene sus antecedentes en el debilitamiento de la hegemonía católica romana, producto del triunfo independentista. El movimiento emancipador, alineado ideológicamente a las ideas liberales de la revolución francesa, encontró en el protestantismo europeo y norteamericano una fe más compatible con el naciente capitalismo, que el catolicismo romano. Pablo Deiros, investigador del protestantismo en Latinoamérica, resalta el apoyo que los líderes liberales dieron para facilitar la introducción del protestantismo en la región. “Estos liberales veían en el protestantismo un aliado con el cual confrontar el orden regalista y clerical heredado de España, y miraban a los países protestantes como sus modelos políticos” (Deiros 1997, 18).

Las iglesias protestantes, distintas del movimiento evangélico conservador cuya llegada sería posterior, llegaron según Deiros (24-31), a través de tres vías de acceso: Los inmigrantes protestantes, las sociedades bíblicas protestantes, y las misiones protestantes. Para la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en Brasil y Argentina ya se habían establecido numerosos asentamientos inmigratorios. Pero fue con la llegada de las sociedades bíblicas británicas y norteamericanas que se inició una nueva ola evangelística. Se introdujo y se difundió la Biblia para todos, tanto en español como en portugués, “tanto la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera como la Sociedad Bíblica Americana enviaron sus agentes de distribución, que en muchos países fueron los primeros protestantes en pisar esas tierras. Como señala un informe de 1878 de la Sociedad británica” (27).

Pero el proyecto liberal del protestantismo en América Latina no tuvo el resultado esperado, algunos teólogos como José Míguez Bonino y Rubem Alves lo han descrito como el naufragio del *protestantismo de la recta doctrina* (Míguez Bonino 1995, 25): “Probablemente hay que concluir que, como proyecto histórico concreto para América Latina desde mediados del siglo XIX y por más de un siglo, el proyecto fracasó” (26). Y una de las razones de ese fracaso, para Míguez Bonino, se debe a la incapacidad de integrar el proyecto e introducirlo en el código misional de sus comunidades y, más aún, en los grupos fundamentalistas que llegaron a Latinoamérica y absorbieron en gran medida todo el protestantismo latinoamericano.

La llegada de estos grupos fundamentalistas se da en el contexto del avivamiento evangélico y pentecostal norteamericano. Grandes contingentes misioneros fueron enviados a Latinoamérica con un propósito claro de re-evangelizar el continente. Para esto, las tendencias doctrinales distinguidas en párrafos anteriores ya formaban parte vital

de la estructura ideológica evangélica. Para Míguez Bonino, este avance conservador es reconocible por lo menos en dos etapas importantes: *La defensa de la fe y la defensa de la América cristiana* (41). He aquí dos características fundantes del fundamentalismo evangélico contemporáneo.

La defensa de la fe se erige sobre la defensa de la inspiración plenaria y verbal de la Biblia, lo cual afirma su inerrancia y exige de ella una lectura literal que no *desvirtúe* el mensaje primario del texto, esto es importante para proteger la verdad y distinguirla de los avances del secularismo y una ciencia que niega la realidad de lo sobrenatural. Para Míguez (42), una afirmación semejante exige total intransigencia, “la Biblia no es solo un medio de defensa de la fe sino un objeto de fe que adquiere una especie de autonomía.” (43).

La Biblia se convierte para el evangelicalismo fundamentalista en el centro mismo de su religión, no se trata de un medio iluminador para encontrarse con la verdad, sino, la verdad misma. Cristo es ontológicamente el fundamento de la fe, pero epistemológicamente está sujeto a lo que la Biblia como fuente única y verdadera de la revelación, dice de él. Esa lógica se traduciría, en la práctica del evangelicalismo fundamentalista, en un distintivo inconfundible de su fe: tener la Biblia, mostrarla, llevarla a todas partes, honrarla y transmitir sus enseñanzas.

La defensa de una América Latina cristiana es el resultado de esta mirada totalizadora de la fe que pronto emigra hacia lo cultural. “Al fin de cuentas, todo elemento simbólico de amplia difusión desempeña un papel cultural en la sociedad” (44). Así, el informe final del primer congreso misionero evangélico latinoamericano, celebrado en Panamá en 1916, deja ver que

“el fin de la enseñanza evangélica se encuentra no sólo en la búsqueda de la salvación personal, sino también en una manifestación constante de patriotismo y de amor al prójimo, que se manifiesta en el deseo de participar en todos y cada uno de los esfuerzos, personales y colectivos, que busque limpiar la corrupción de la vida política, la explotación de la vida laboral, la deshonestidad de la vida comercial y todas las relaciones sociales del vicio y la depravación. El mensaje evangélico perderá su gran oportunidad en América Latina si no prueba su alcance y su gracia divina para impresionar, cualquier comunidad, donde se establezca una iglesia con pasión por la humanidad, en el nombre de Cristo el Redentor, y Dios el Padre de la humanidad.” (*The Missionary Education Movement 1917*, 228; traducción propia).⁷

⁷ The end of evangelical teaching is to be found not only in the pursuit of personal salvation, but also in the constant manifestation of patriotism, in the love of our fellow-men and in the desire to engage in any and every kind of personal effort and concerted movement which will tend to cleanse political life of graft, industrial life of cruelty, commercial life of dishonesty, and all social relations of vice and depravity. The evangelical message will be robbed of its great opportunity in Latin America if it does not

La llegada del protestantismo al Ecuador, más específicamente del movimiento evangélico conservador, está enmarcada en este afán expansionista y de conquista, urgido por el llamado dispensacionista. Después de la revolución liberal y el progresivo aislamiento de la Iglesia Católica, las condiciones sociales propiciaron el ingreso de las primeras misiones protestantes, llegadas principalmente de los Estados Unidos. Aunque en el Ecuador, sobre todo en la región andina, “los misioneros no eran propiamente protestantes (histórico-clásicos), sino mayoritariamente *evangélicos* (línea evangelical). No tenían intenciones de insertarse en el tejido social, sino que sólo eran visitantes pasajeros con la misión de evangelizar.” (Guamán 2010, 19).

Para el investigador ecuatoriano Julián Guamán, en diálogo con el teólogo argentino José Míguez Bonino, el protestantismo evangélico debe distinguirse a través de tres tradiciones: el evangelicalismo moderado, el evangelicalismo fundamentalista y el neoevangelicalismo (30). De estos tres, el evangelicalismo moderado y el fundamentalista guardan la misma raigambre conservadora y reproductora de una visión radicalmente conquistadora del mundo y la necesidad de su transformación por medio de la conversión a la fe evangélica.

En el Ecuador, las primeras misiones protestantes evangélicas arribaron hacia finales del siglo XIX, la mayoría provenientes del avivamiento misionero evangélico estadounidense, como son: la Unión Evangélica Misionera (1896) y la Alianza Cristiana y Misionera (1897). Posteriormente llegarían: la Iglesia Adventista del Séptimo Día (1904), Iglesia de Hermanos Libres (1939), Asociación de Iglesias Misioneras (1945), Iglesia del Pacto Evangélico (1947), Convención Bautista del Sur (1950), Iglesia Menonita Conferencia General (1953), Iglesia del Nazareno (1972), Ejército de salvación (1985), y muchas otras misiones que atomizan el variado universo evangélico en el Ecuador.

Juntamente con estas misiones evangélicas es importante mencionar algunas organizaciones paraeclesiásticas que se constituyeron con el propósito de dar mayor solvencia al proyecto proselitista del evangelicalismo fundamentalista. Entre ellas podemos distinguir a las más importantes, como son: las Sociedades Bíblicas Unidas (1824), la emisora cristiana HCJB La Voz de los Andes (1931), Gedeones Internacionales, Alas de Socorro (1948), Instituto Lingüístico de Verano (1953), Cruzada Estudiantil para Cristo (1965), por mencionar unas pocas de las muchas organizaciones

prove its breadth and divine beauty by impressing the community where any church is established with the enthusiasm of humanity, in the name of Christ the Redeemer, and God the Father, of mankind.

que subsisten hasta la actualidad, a excepción del Instituto Lingüístico de Verano que fue expulsado en el año 1992.

Mención aparte se merecen las iglesias evangélicas de tradición pentecostal que, aunque pertenecen a la misma raíz evangelical y fundamentalista de los movimientos mencionados anteriormente, su origen, teología, organización y orden litúrgico los distancian, en algunos casos, incluso al punto de ser consideradas heréticas. Sin embargo, a pesar de sus orígenes entre campesinos y comunidades socialmente vulnerables, lograron convertirse en poco tiempo en una importante fuerza religiosa y social. Entre las primeras organizaciones pentecostales que llegaron al Ecuador, se encuentran: la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (1956), Iglesia Evangélica Apostólica Nombre de Jesús (1959), Asambleas de Dios (1962), Iglesia de Dios (1972), Iglesia Cristiana Verbo (1982). Sin embargo, una de las características de este movimiento es su énfasis en la reproducción y la multiplicación de su feligresía, por lo que es difícil precisar su expansión. La última estadística oficial sobre filiación religiosa en el Ecuador, presentada por el INEC en agosto del 2012 (EC INEC 2012, 14), sólo distingue entre ciudadanos católicos, protestantes, testigos de Jehová y mormones; colocando dentro del ala protestantes a la gran diversidad de grupos que se ha mencionado anteriormente.

Como se puede observar, el universo religioso y cristiano en el Ecuador del siglo XIX y con mucha más fuerza del siglo XX, se ve intensamente agitado e influenciado por la oleada fundamentalista representada en las misiones antes mencionadas y sus agencias de propagación paraeclesiástica. El comportamiento fundamentalista, por su carácter reaccionario, agudizará su radicalidad siempre en la medida en que encuentre amenazado su proyecto purificador del mundo, en distintos momentos de su interacción con la sociedad ecuatoriana.

2. El fundamentalismo evangélico en el contexto político ecuatoriano

La gran mayoría de investigadores están de acuerdo en que los fundamentalismos cristianos contemporáneos surgieron en el seno del conservadurismo político del protestantismo decimonónico (Arce 2015, 8). No se debe confundir fundamentalismo con conservadurismo, no todos los fundamentalistas son conservadores, ni todos los conservadores son fundamentalistas. Sin embargo, el fundamentalismo religioso cristiano, ha encontrado en las políticas conservadoras y neoconservadoras un aliado político, debido a que comparten algunos lineamientos importantes, como, su ideología

prosemítica, su anticomunismo, y su apelación a la necesidad de un ordenamiento ético configurado a partir de la confesión cristiana occidental (Fukuyama 2007, 27-52).

De esta manera surge a lo largo del siglo XX distintas interacciones entre algunos grupos evangélicos fundamentalistas con ciertos movimientos políticos de derecha y extrema derecha, ampliando su participación en las campañas políticas y legitimando a través de su discurso religioso el sistema neoliberal y sus políticas imperiales. En cierta manera, este tipo de religiosidad se convierte en sostén espiritual del neoliberalismo y toda su estructura de dominación. El caso más reconocible de esta alianza ideológica político-religiosa, puede verse en la administración Bush (2001-2009); que basó su política intervencionista, violenta y reaccionaria, en el discurso religioso prosemita del fundamentalismo dispensacionalista norteamericano.

En el caso ecuatoriano, los grupos evangélicos, particularmente los provenientes de la tradición pentecostal, han experimentado un crecimiento sostenido a partir de la segunda mitad del siglo XX (Stoll 1990, 127-28). En las últimas décadas estos grupos religiosos han penetrado en diferentes ámbitos de la sociedad, ganando espacio y adquiriendo visibilidad en algunos sectores. Desde la década de los ochenta del siglo pasado, los movimientos evangélicos, pero fundamentalmente los pentecostales, comenzaron a incursionar en la escena política de varios países latinoamericanos.

Analizar los movimientos políticos evangélicos y pentecostales es complejo, especialmente por la diversidad que existe al interior de este grupo religioso. Hay una vertiente que relaciona la incursión política de estos movimientos religiosos con los afanes de los grupos conservadores norteamericanos de expandir sus ideas políticas en la región (Domínguez y Huntington 1984). Otra postura plantea que esta incursión se debe a la necesidad de los grupos evangélicos de promover en la agenda política local sus intereses particulares: “La notoriedad de los evangélicos ha sido particularmente viva en Brasil, Perú y Guatemala” (Bastian 1999, 156). Sin embargo, en el resto de América Latina la presencia de partidos políticos evangélicos se ha ido fortaleciendo en el paso de las décadas. “Con el fin de los regímenes burocráticos-autoritarios y las transiciones democráticas en curso desde el final de los años ochenta, los dirigentes evangélicos y pentecostales manifestaron la voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones religiosas partidistas” (155).

Las iglesias evangélicas y pentecostales están ganando espacio en la escena política nacional porque han logrado generar una plataforma que promocioe a los candidatos de su preferencia (Bastian 1986). En varios países las estructuras religiosas

sirvieron de base para la conformación de agrupaciones político partidistas (Duque Daza 2010, 82). Estas agrupaciones veían la necesidad de expandir sus creencias y particulares formas de vida hacia la sociedad. Los movimientos políticos evangélicos “pretenden ubicarse por encima de las ideologías políticas tradicionales” (Piedra 1999, 178) reconociéndose y posicionándose a sí mismos como superiores ética y moralmente, lo cual resulta rentable en escenarios políticos complejos y polarizados como lo son en varios países de América Latina, sobre todo en Ecuador.

La política partidaria en la región muestra con claridad las alianzas que los partidos políticos conservadores han hecho con el fundamentalismo evangélico. Tal es el caso del uribismo en Colombia, el aprofujimorismo⁸ en Perú, Bolsonaro en Brasil, Sebastián Piñera en Chile, Macri en Argentina, sin mencionar el importante posicionamiento político que se ha logrado en Centroamérica, por ejemplo, con el predicador evangélico Fabricio Alvarado disputando la segunda vuelta en las últimas elecciones generales de Costa Rica. Mención aparte merece el triunfo electoral de Jimmy Morales en Guatemala, quien ganó a su rival política Sandra Torres con un aplastante 67,43%. Morales sería el primer caso latinoamericano de un presidente abiertamente evangélico, y que además no duda en incluir en sus discursos expresiones de fe, referencias y agradecimientos a los líderes del sector evangélico por su apoyo, entre ellos, al fundador del Instituto Evangélico de América Latina, quien le habría asesorado en la elaboración de los aspectos morales y éticos de su programa electoral (Lissardy 2018).

Pero el avance evangélico en la arena política latinoamericana, no se explica solamente por su alianza con partidos y sectores poderosos del conservadurismo político. Los grupos evangélicos, sobre todo los pentecostales, desde sus inicios han sido grupos populares cuyo crecimiento y consolidación se forjó más en los sectores sociales vulnerables de los países evangelizados. La labor social realizada como medio evangelístico, les ha hecho ganarse un lugar importante, sobre todo, en las fracciones de la población que se han desencantado de la clase política y la corrupción de los gobiernos. “Con una fuerte presencia en los barrios populares de la región las iglesias evangélicas proporcionan asistencia de distinto tipo, desde el cuidado de salud o de los hijos hasta en la búsqueda de trabajo” (Lissardy 2018, párr. 20)

⁸ El término hace referencia a la alianza política entre los dos partidos políticos más influyentes de la política peruana: el Apra, liderado por el fallecido expresidente Alan García y Fuerza Popular, liderado por la hija del expresidente Alberto Fujimori, Keiko S. Fujimori.

En el Ecuador, la participación de los grupos evangélicos en la política se ha hecho presente en menor medida que los países circundantes. Esto tal vez se deba a que el porcentaje de adeptos es menor comparado, por ejemplo, con Perú, Colombia o Brasil. El año 2012 el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) del Ecuador presentó por primera vez estadísticas sobre la filiación religiosa en el Ecuador, los resultados demostraban que un 91,95% de la población se considera parte de una religión, de los cuales el 80,4% se reconoce como perteneciente a la religión Católica Romana, y solamente un 11,3% da razón de su filiación a la fe evangélica en sus distintas variantes (EC INEC 2012, párr. 6).

Esto hace que en el Ecuador el entrecruce político-religioso tenga todavía su epicentro en el catolicismo romano más que en el protestantismo evangélico. De hecho, en el reciente ciclo de gobierno dirigido por Rafael Correa, éste, claramente identificado con su confesión católica no dudaba en alinear su discurso con el ala católica latinoamericana y su *opción por los pobres*, proveniente de la teología de la liberación; además de su conveniente filiación católica conservadora en el diálogo con las demandas de las diversidades sexogenéricas: “De hecho, durante la visita del Papa, Correa intentó presentar su régimen corrupto como una suerte de Reino de Dios en la tierra, preocupado por los vulnerables y comprometido con la virtud” (Espinosa 2018, párr. 3).

Como hace notar el profesor Carlos Espinosa, los partidos políticos de derecha en el Ecuador, no se distinguen solamente por su propuesta de una política económica liberal promercado, sino también por su fuerte talante conservador. En las últimas elecciones generales del 2017, los partidos liderados por Guillermo Lasso, Cinthia Viteri y Abdalá Bucaram Pulley, ideológicamente identificados con el conservadurismo cristiano católico (Lasso y Viteri) y evangélico (Bucaram Pulley), usaron como discurso de campaña la defensa de la familia y sus valores, proveniente de los sectores integristas y su campaña antiderechos.

El caso del partido Fuerza Ecuador liderado por Abdalá Bucaram Pulley, tiene particular importancia debido a las estratagemas políticas fraguadas en alianza con grupos evangélicos y la identificación pública de su líder con este grupo religioso. En la reunión que dio vida al partido el 20 de octubre del 2014, en el salón Diamante del Mall del Sol, en Guayaquil, el líder y próximo candidato presidencial dijo: “Jamás daría un paso primero sin la convicción de que Dios me respalda” (El Comercio 2014, párr. 6), demostrando que la creación de su partido no está mediada solamente por sus aspiraciones políticas, sino, por un llamado divino que lo respalda.

Ya en campaña, el candidato de Fe, firmó un acuerdo con la Iglesia Cristiana Evangélica del Ecuador, a través del cual dicha fracción evangélica se comprometía a respaldar su candidatura. Por su lado, Bucaram se comprometió a darle rango ministerial a la Secretaría Nacional de Cultos y a la nacionalización de algunos días festivos como el Día de la Biblia, Día de la Familia, Día de la oración y Día del Ministro (o pastor evangélico) (El Comercio 2017). Pero la cercanía del candidato con los grupos evangélicos no viene solamente a propósito de la última campaña. El año 2015, en el marco de la celebración de los 116 años de la llegada de la iglesia evangélica al Ecuador, en el auditorio de la Facultad de Medicina de la Universidad de Guayaquil, la Asociación de Pastores Evangélicos del Ecuador (APEE) otorgó un reconocimiento especial al entonces Asambleísta Dalo Bucaram por su labor realizada en el legislativo y en la vida cristiana (El Universo 2012a).

Otro precedente directo de la coalición política-evangélica se encuentra en la candidatura del controvertido pastor evangélico Nelson Zavala, como presidenciable para los comicios electorales del 2013. Zavala fue propuesto como candidato por el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), el mismo que en el 2017 aparecería con el nuevo rostro de Fuerza Ecuador. En su presentación como candidato, el entonces asambleísta Dalo Bucaram dijo que Zavala era un *hombre de Dios*, cuya misión como futuro presidente del Ecuador era terminar con tanta inmundicia (El Diario 2012). Días antes, Zavala había sido anunciado como posible binomio del candidato a la presidencia Lucio Gutiérrez, por el Partido Sociedad Patriótica (PSP) (El Telégrafo 2012), pero la comisión encargada de evaluar las alternativas, finalmente, nombró como compañera de fórmula de Gutiérrez a Pearl Ann Boyes. Con esta decisión del PSP, Zavala quedó libre para aceptar la propuesta del PRE como candidato a la presidencia.

La candidatura de Boyes como vicepresidenta por el Partido Sociedad Patriótica, también demuestra la estrategia del partido y de su líder Lucio Gutiérrez para marcar simpatía con los sectores evangélicos. Pearl Ann Boyes, al igual que el pastor Zavala, también está plenamente identificada con la fe cristiana evangélica, aunque de una tradición distinta a la del pastor. Es hija de misioneros y miembro de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, una fracción del evangelicalismo moderado con sede en los Estados Unidos.

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, en el Ecuador, los grupos evangélicos no han logrado consolidarse en el escenario político en los niveles alcanzados en otros países de la región, donde se han conformado partidos políticos claramente

diferenciados. Pero eso no quiere decir que su influencia y participación no haya sido activa y progresiva. Los partidos políticos son conscientes del crecimiento de estos movimientos y de su capacidad humana y económica para movilizar las masas. Tal es el caso del Movimiento Creo, liderado por Guillermo Lasso. Éste, que nunca ha negado ser supernumerario de La prelatura personal de la Santa Cruz y Opus Dei (identificada como el ala más conservadora del catolicismo romano) (Vaca 2016), buscó el apoyo del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) para su segunda candidatura presidencial del 2017, consiguiendo que la organización formalice su apoyo a través de la firma del Acuerdo Nacional Intercultural (El Comercio 2016).

A diferencia del catolicismo romano, el evangelicalismo no tiene una única representación, su diversidad y atomización ha hecho que su organización sea variada y dispersa. Por lo mismo, es necesario precisar que las alianzas o simpatías políticas antes mencionadas no son representativas de toda la comunidad evangélica, sino, sólo de ciertos sectores. Pero debe entenderse el nivel de influencia que cada sector tiene según su impacto en la sociedad civil y su relación cercana con los poderes políticos.

Existen diversas asociaciones, federaciones, consejos, o cuerpos pastorales que representan a los distintos grupos evangélicos en menor o mayor medida, quedando incluso al margen un gran número de congregaciones consideradas independientes que no pertenecen a ninguno de estos organismos. A nivel primario las iglesias evangélicas se distinguen en dos grupos: iglesias independientes e iglesias denominacionales. Las iglesias independientes son congregaciones locales, generalmente nacidas de la separación individual o colectiva de una iglesia denominacional y, aunque en su mayoría guardan las mismas características doctrinales, litúrgicas y espirituales que su iglesia de origen, su administración es interna y obedece solamente a la autoridad del líder o de la congregación, según sea el caso.

Las iglesias denominacionales son aquellas que pertenecen a una institución eclesiástica mayor, cuyo nacimiento se debe al trabajo evangelístico auspiciado por las agencias misioneras de su organización. Conforman numerosas congregaciones locales a nivel nacional e internacional y, aunque cuentan con una organización interna, todas obedecen a un único gobierno rígidamente estructurado jerárquicamente. Desde ahí se toman las decisiones globales para la organización y se articulan los fundamentos doctrinales que debe regir en cada iglesia local.

En el Ecuador las denominaciones evangélicas que más crecimiento han tenido en los últimos años, según los datos del investigador Julián Guamán (Guamán 2010, 43), son la Unión Misionera Evangélica, con 760 congregaciones; Alianza Cristiana y Misionera, con 223 iglesias; Iglesia Adventista del Séptimo Día, con 450 iglesias; Iglesia del Pacto Evangélico, con 84 iglesias; la Asociación Bautista, con 273 iglesias; y la Iglesia del Nazareno, con 174 congregaciones. Todas estas repartidas en casi todas las provincias del territorio nacional. A esto se suman las denominaciones del evangelicalismo pentecostal (59), como: Iglesia del Evangelio Cuadrangular, con 171 iglesias; Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús, con 344 iglesias; Asambleas de Dios, con 234 iglesias; y la Iglesia de Dios (Cleveland), con 210 iglesias. Por mencionar las denominaciones más representativas.

En este variado universo de congregaciones evangélicas, una de las organizaciones con mayor representación es la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana (CEE), creada en 1964 y que agrupa a gran parte de las denominaciones mencionadas en el párrafo anterior y a muchas otras iglesias nacionales e independientes adheridas a esta organización. La CEE no tiene como propósito reunir a las iglesias evangélicas bajo una misma estructura, tampoco interviene en la administración interna de las congregaciones; su propósito es “unir esfuerzos para compartir el Evangelio a todos los habitantes del país y defender el respeto y libertad de cultos” (EC Confraternidad Evangélica Ecuatoriana 2014, 1).

Por otro lado, también reclaman cierto grado de representatividad evangélica la Asociación de Pastores Evangélicos del Ecuador (APEE), fundada el 20 de octubre de 1964; y la Federación Ecuatoriana de Ministros Evangélicos (FEME), fundada el 10 de junio del 2008. Cada una de estas agrupaciones aglutina a diversos sectores de las iglesias evangélicas y pentecostales, según algunas características afines. En Quito, el órgano más representativo del movimiento es el Cuerpo de Pastores de Quito (CPQ), que agrupa a pastores evangélicos de distintas denominaciones e independientes. Su misión es brindar cobertura pastoral, asesoramientos, formación continua a través de charlas, talleres y conferencias mensuales, y otorgarles reconocimiento oficial amparados en su personería jurídica.

Como se puede observar el cristianismo evangélico no se organiza de forma homogénea y es imposible distinguir una voz autorizada que hable en nombre del movimiento. En ese sentido, cualquier alianza o acuerdo que un sector evangélico haga

con cualquier agrupación política, siempre será una acción fragmentaria. Así sucedió con el caso de la candidatura del pastor Nelson Zavala para las elecciones presidenciales del 2013. Aunque su iglesia Monte de Sión y otras organizaciones evangélicas mostraron su respaldo por el presidenciable, la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, la Federación Pastoral del Ecuador, el Consejo Ecuatoriano de Ancianos y el Cuerpo de Pastores de Quito se desentendieron públicamente de comulgar políticamente con el candidato del PRE. Wilson Calvas, presidente del Consejo Ecuatoriano de Ancianos indicó que las cerca de 3000 iglesias evangélicas ecuatorianas representadas en estas cuatro agrupaciones no están vinculadas de ninguna manera con ninguna candidatura (El Universo 2012b).

Este panorama indefinido de agrupaciones, asociaciones e iglesias independientes, hace que el análisis de la relación política-evangelicalismo en el Ecuador sea complejo. La fuerza de los movimientos evangélicos en la política ecuatoriana, no se encuentra en que hayan logrado consolidarse a través de alguna agrupación política que los represente, sino, en el alto impacto que tienen en la sociedad civil. Esto es aprovechado por algunos grupos políticos conservadores, que encuentran en el discurso evangélico fundamentalista ciertos elementos de interés común, sobre todo, respecto a legislaciones en las que se ven comprometidos los criterios morales que estos grupos defienden.

3. El fundamentalismo evangélico y su visión moral del mundo

Si bien el universo evangélico ecuatoriano es tan variado y disperso como ya se ha evidenciado, la gran mayoría está embebido por una misma visión fundamentalista del mundo y la vida religiosa. Todos se fundamentan en los mismos esencialismos conservadores y reaccionarios que atraviesa a las denominaciones e iglesias independientes estudiadas.

El teólogo argentino José Míguez Bonino (1995, 52-6) resalta algunas características del fundamentalismo evangélico extremo de América Latina, empezando por ser un ente transmisor de las características más intransigentes de las políticas estadounidenses, al grado de encarnar en toda su parafernalia cúllica las posturas reaccionarias del neoconservadurismo norteamericano. Esta complicidad político-religiosa legitima en el discurso religioso evangélico las políticas represivas e intervencionistas de los Estados Unidos a otros países, interpretándolas como una especie de cruzadas modernas secundadas por el Dios de Israel.

Pero el mayor problema se encuentra en su fundamento ético y moral. Ahí “ha desarrollado los aspectos más vulnerables de la tradición evangélica y pietista: el legalismo y la justicia propia, la oposición de lo material a lo espiritual, la separación del mundo, que en la práctica induce a una doble moral, los criterios sociales y políticos introvertidos” (Míguez Bonino 1995, 52). Esto último hace que se favorezca la participación de un gobierno o grupo social, siempre y cuando éste genere la atmósfera propicia para la predicación de la iglesia y sus valores. De lo contrario, se dejará a un lado la doctrina de separación con el mundo, para reclamar en él lo que no le es favorable.

La configuración de esta moralidad se origina en la actitud fundamentalista de otorgarle al texto bíblico una posición normativa que codifica el comportamiento de la fe cristiana. Aquí se fundamenta el rol antagónico y de oposición que define al movimiento, consolidado por una actitud antihermenéutica, ignorando el principio hermenéutico gadameriano (Gadamer 2006) en el que se afirma que toda interpretación está siempre condicionada por los prejuicios del sujeto que interpreta y mediada por su concepción y capacidad de comprender el texto. Para el fundamentalismo evangélico, la lectura bíblica no debe atravesar por ningún tipo de interpretación, sino, solo la que viene por la revelación del espíritu de Dios (Marty 1992, 23).

La interpretación bíblica de carácter absolutistas y totalitario, le da al movimiento un atributo resistente al pluralismo religioso y en general a cualquier posición dialógica con lineamientos disímiles. Rechaza la posibilidad de que en el mundo coexistan variadas ideologías religiosas ocupando un mismo estatus de credibilidad, cuando alguna muchas de estas ni siquiera están reguladas por la misma interpretación de la Biblia (Berger 2005), esto es interpretado como una amenaza, en ciertos casos pagana, que recrudece la indeseable coyuntura de los avances para la laicidad de los Estados. De ahí la desaprobación fundamentalista a la teoría darwiniana de la evolución y cualquier otra conclusión científica que no coincida con su interpretación literal de las Escrituras. Existe, más bien una defensa a ultranza del creacionismo como único argumento válido para explicar el origen del universo y la humanidad.

Quizá la más importante oposición del fundamentalismo apunte hacia la modernidad y sus consecuencias. De ahí que en los últimos años haya apostado por una presencia mucho más visible en el espacio público, haciendo hincapié en el retorno a tradiciones que no son entendidas sólo como costumbres del pasado, sino, como agencias de la presencia de Dios en la tierra (Coleman 1992, 70). No se trata del establecimiento de un nuevo orden, sino, del regreso a las tradiciones que le otorgaron en algún momento

idílico la supremacía a la fe. La misión evangélica se torna, entonces, en identificar los desaciertos que empujaron a la sociedad a su estado de lejanía con Dios, por lo que se hace importante reconocer los elementos que corrompieron a la sociedad moderna y sus valores anticristianos. Como afirma Coleman (73), esa animadversión al pensamiento moderno afirma la disposición del movimiento por configurar un mundo distinto, lejos de los alcances secularizantes de la modernidad. Es necesario crear un nuevo mundo, con nuevos/viejos valores.

Sostener este proyecto moralizador solamente es posible a través de un alto grado de intransigencia (Farley 2005) donde se hace necesario el literalismo bíblico, una moral esencialista y absoluta, y un discurso espiritualizante que hace de la existencia de la religión (cristiana) una necesidad para el ordenamiento necesario de las sociedades, lo contrario es el caos absoluto. Los pastores o líderes del movimiento necesitan elevar ciertas mediaciones religiosas a niveles canónicos de veneración, como son, las iglesias, el texto sagrado, un proyecto determinado de comunidad, la familia y la pureza. Estos elementos pierden su carácter mediato y se convierten en el fin mismo de la fe. Esto es necesario para capturar la conciencia crítica. La mediación religiosa es sacada del ámbito de lo natural y su nueva posición sobrenatural la exime de cualquier anclaje histórico que la haga objeto de interpretación.

Hacer que los medios, como la Biblia, se conviertan en objeto de fe, hace que estos trasciendan la temporalidad y pierdan cualquier posibilidad de falibilidad, por lo tanto, se superponen a las mutaciones sociales que sugiere la modernidad. A esto se refiere Marty (1992) cuando dice que por eso se hace necesaria la autoridad bíblica y toda la parafernalia apologética, porque de ahí se desprenden las herramientas que el fundamentalismo necesita para su actitud desafiante frente a los nuevos paradigmas morales, identitarios, científicos y académicos; su campaña proselitista y su influencia política (Farley 2005).

De la negación fundamentalista para reconocer su aproximación hermenéutica al texto bíblico, se desprende su asimilación acrítica del entorno patriarcal del mundo de la Biblia, lo que hace que en las comunidades de fe se reproduzca las mismas relaciones jerárquicas, que entorpece cualquier posibilidad de diálogo, tolerancia o aperturas a temas que para el sistema patriarcal son enormemente sensibles: sexualidad y género. La moral fundamentalista, que en términos teológicos se traduce en la doctrina de la santidad, se configura principalmente en el poder que se ejerce sobre la sexualidad, el cuerpo y la liberación de la mujer. De ahí su enfrentamiento directo y descarnado contra los grupos

feministas que exigen la necesidad de la laicidad de los Estados y que los grupos religiosos no intervengan en las políticas públicas de género y salud reproductiva.

La respuesta fundamentalista a estos movimientos es la satanización, o la relación con alguna ideología que los deslegitime ante la mirada de sus seguidores, por estar en contra de las ordenanzas bíblicas. Esta reacción, según lo explica Gouvêa (2006), se debe a que el fundamentalismo evangélico es el caballo ideológico de afirmación y reproducción del patriarcado. Según lo ven, la lucha feminista se erige directamente desafiante a su proyecto de poder y dominación ideológica, por lo que se usarán todos los recursos necesarios para desacreditarlo, incluso comprometiendo en ello las prácticas de su mística y espiritualidad. Además, son sabidas los enormes esfuerzos que el evangelicalismo hace para la producción literaria, a través de la cual publicita su ideología sobre la familia y las relaciones sexogenéricas, naturalizando la violencia simbólica patriarcal que inferioriza el lugar de la mujer en relación al hombre como cabeza de hogar. Negar esta jerarquía significa estar en contra de la voluntad divina que dispuso este ordenamiento.

El problema que el fundamentalismo representa a nivel social no es solamente religioso, tampoco se trata solo de una lucha de poderes, sino que su base moral se enfrenta directamente con las categorías de sexualidad, religión y cuerpo, sobre todo en cuanto tenga que ver con el cuerpo sexuado y su interpretación. De ahí que, cuando la sociedad y los Estados empezaron a interesarse por abrir el diálogo en torno a la reivindicación de derechos para las diversidades sexogenéricas, políticas para combatir la violencia de género, y sobre los derechos reproductivos; el fundamentalismo evangélico tuvo que organizarse en distintos frentes para crear resistencia frente a un avance que consideran diabólico.

En el Ecuador, la resistencia conservadora se ha hecho visible a través de la aparición de diversos grupos llamados profamilia o que utilizan el discurso de la defensa de la niñez para oponerse a lo que ellos llaman la ideología de género. Es decir, la intervención de estos fundamentalismos no está restringida a sus círculos de filiación, sino, que ha trascendido a los espacios públicos influyendo en el desarrollo de políticas como las que proponen currículas escolares con enfoque de género, matrimonio igualitario, violencia de género contra la mujer, aborto legal y las diversidades sexogenéricas. Ya en 1991, el politólogo francés Gilles Kepel había hecho una crítica al avance de los fundamentalismos religiosos, advirtiéndole sobre sus deseos de regresar a una sociedad organizada en función de lo sacro, aduciendo que es lo contrario, es decir

la secularización de los sistemas sociales, lo que ha desembocado en una realidad global en crisis (Kepel, 1995).

En los últimos años, estos grupos conservadores y fundamentalistas han encontrado en los estudios de género y su aplicación en políticas públicas de equidad una amenaza contra su proyecto de *purificación social*, que rechaza todo lo que no se ajuste a la visión dogmática de sus lecturas bíblicas normativamente heteropatriarcales con la que interpretan el mundo y sus relaciones. Por ejemplo, la conformación familiar entre personas del mismo sexo, la interrupción legal del embarazo, una educación sexual no binaria que concientice la igualdad de género desde la formación escolar. Estos actores creen que el enfoque de género afecta directamente, como primer blanco, al núcleo de la sociedad, la familia, y además contradice la disposición divina del orden natural: hombre y mujer (Conferencia Episcopal Peruana s. f.). Frente a esto, las nuevas categorías que deconstruyen esta visión binaria y heteronormativa de la sexualidad, la familia y el cuerpo, son rechazadas y etiquetadas peyorativamente como *ideología de género* (Rosas, 2017).

La presencia y el impacto que vienen teniendo estos nuevos actores políticos y su proyecto de transformación social es tan omnipresente como sus adeptos. Además, que sus promotores no siempre se identifican a partir de lo confesional, sino, que han sabido situarse en espacios laicos, desde donde se reproduce el mismo discurso. Por eso, el contexto ecuatoriano no ha quedado al margen de este avance conservador. Marchas multitudinarias convocadas por organizaciones, colectivos y grupos religiosos afines a este proyecto político en contra de la “ideología de género”, dan cuenta de los alcances que tienen. Consignas como: “Con mis hijos no te metas”, “Ideología de género No Va”, “Por la vida y la familia”, “Varón y hembra los creó”, entre otros, traslucen los motivos de este proyecto esencialista y sin disposición al diálogo, en la región (Semana 2016).

Estas voces nuevas que han comenzado a resonar en el espacio público plantean nuevos cuestionamientos que comprometen el pluralismo sociopolítico emergente. “De aquí la necesidad de un abordaje socio-cultural que considere a las comunidades eclesiales como sujetos políticos y a la religión como un campo heterogéneo de construcción de imaginarios identitarios” (Panotto 2013). Esta relocalización de lo religioso en el espacio público, supone pensar críticamente algunas nociones esencialistas de las relaciones sociopolíticas, como la del Estado laico, la secularización y la apoliticidad de lo religioso.

Pero también, sobre el impacto social que tienen el fundamentalismo evangélico y su agenda política, es importante resaltar que su sistema discursivo es atravesado por narrativas que defienden la institución de la familia heteropatriarcal tradicional como fundamento del único prototipo social que sugiere. A esto se suman discursos de regulación y disciplinamiento del cuerpo y la sexualidad, que obedecen a patrones moralistas y religiosos. Por eso, el enfoque de género en este análisis es pertinente para desentrañar y problematizar el impacto que tiene la construcción del neoconservadurismo evangélico y su alianza con los integrismos católicos como nuevo sujeto político y su participación en las políticas públicas, sobre todo, las que tienen que ver con igualdad y violencia de género.

Capítulo segundo

El fundamentalismo evangélico y su influencia política en contra de la llamada *ideología de género*

En el capítulo anterior se reseñó en términos generales los orígenes modernos y el avance del fundamentalismo religioso cristiano evangélico, hasta su llegada a América Latina y el Ecuador. También se hicieron visibles los distintos rostros y representaciones que el movimiento ha adquirido a nivel nacional, demostrando el complejo panorama que se dibuja al observar la realidad del evangelicalismo conservador en el territorio ecuatoriano. A continuación, se abordará la manera en que el fundamentalismo evangélico se articula social y políticamente para combatir, en aras de la defensa de su pensamiento, lo que ellos llaman: *ideología de género*. Para entender la lucha conservadora para la erradicación de los enfoques de género de las políticas del Estado, y dimensionar la influencia política y social que ejerce el movimiento; es importante entender en qué se fundamenta el recurso retórico que ideologiza los enfoques de género provenientes de los estudios feministas. Esto ayudará a observar con claridad su articulación política y los alcances que ha tenido su sistema discursivo.

1. La *Ideología de género* en el marco de la retórica fundamentalista

Recapitulando las características del fundamentalismo evangélico explicadas en el capítulo anterior, es necesario en este punto, recordar su literalismo bíblico como eje fundante de su sistema discursivo. La hermenéutica normativa aplicada al texto sagrado deviene en una mirada unidireccional de verdades incuestionables que regulan la vida espiritual y el comportamiento cotidiano de la persona creyente. Esto, en el ámbito del culto y la espiritualidad evangélica, se traduce en lo que ellos consideran una vida consagrada que agrade a Dios (Elliot 1995; Leys y Burns 2012; Anderson y Park 2004). Las lógicas de pureza en la tradición evangélica, son la representación afable de las políticas de dominación que subyacen a esa búsqueda homogeneizadora de una espiritualidad que, en su intransigencia religiosa, solamente puede encarnarse a través de patrones de control del cuerpo, sobre todo, del cuerpo femenino. Por eso, las doctrinas de

pureza, casi siempre, son discursos sobre el cuerpo (Citro 2000), o como reflexiona Csordas (Csordas 2011, 87):

Debido a que no somos subjetividades atrapadas dentro de nuestros cuerpos sino que compartimos un entorno intersubjetivo con otros, debemos también especificar que un modo somático de atención significa no sólo atención a y con el propio cuerpo, sino que incluye la atención a los cuerpos de los otros. Nos interesa la elaboración cultural del compromiso sensorial, no nuestro propio cuerpo como un fenómeno aislado.

Federici (Federici 2015), hace algunas consideraciones importantes como la complicidad de lo religioso en los proyectos de dominación, y el espíritu de lucha, no sólo de las mujeres, sino, en general de las minorías sexuales, frente a políticas más actuales de expropiación del cuerpo: “Todo cambió con la llegada de los españoles, éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político a favor de los hombres”. Advierte de esos dispositivos de dominación, como los fundamentalismos evangélicos, que se tejen en una matriz hegemónica de patriarcado, capitalismo y colonialidad, y, además, no sólo minimizándolos, sino, empujándolos a lecturas tendenciosas que demonizan y deslegitiman estas luchas.

El fundamentalismo evangélico, por su carácter esencialista, niega las complejidades subyacentes a la configuración de la identidad de cada sujeto y los diversos factores que intervienen, desde los recodos internos de la individualidad, hasta los procesos más dificultosos de socialización. Más aún, lo que tiene que ver con su asimilación genérica, en la que reposa, de forma importante, la matriz identitaria del sujeto. Para el discurso evangélico fundamentalista, tal dificultad identitaria es una falacia, pues lo que el ser humano es, ha sido ya determinado por voluntad divina: hombre y mujer, conforme afirma el relato genesíaco (Zorraquín 2016).

En la década de los años ochenta, los estudios feministas cuestionaron esta absolutización biologicista sobre la cual el pensamiento conservador definía a los cuerpos sexuados. Por lo que se acuñó el término *género* dentro de los estudios sociales, como una nueva categoría de análisis (Figari 2009, 9):

Es la solución que [...] encontraron las teóricas feministas cuando, contestando el supuesto carácter de naturalidad absoluta de la distinción sexual, acuñaron el término género en el campo de las ciencias sociales. Sobre una relación corporal tan autoevidente como pareciera ser el sexo construyeron un puente entre naturaleza y cultura a partir de distinguir entre sexo y género. Así, mientras el sexo constituiría el factor biológico de distinción entre macho y hembra el género vendría a ser la manifestación cultural de la diferencia entre hombres y mujeres.

Desde aquí se distingue que las identidades femeninas o masculinas no están determinadas únicamente por el factor biológico, sino, por una serie de dispositivos de

poder que operan a nivel simbólico/discursivo sobre los cuerpos sexuados. Por lo tanto, si bien la determinación anatómica sugiere un primer elemento diferenciador, todo lo demás se encuentra anclado a la hegemonía del discurso, por lo que, tanto el ser hombre o mujer, son articulaciones simbólicas que trascienden la materialidad del cuerpo y se forjan, más bien, en la interacción con el universo simbólico de un determinado fermento social.

Para Teresa De Lauretis (De Lauretis 2000), interpretando el concepto sobre *las tecnologías del sexo* de Michel Foucault (Foucault 1992), es importante interpretar el género también categorialmente dentro del marco de las tecnologías. Es decir que el género, al igual que el sexo en la concepción foucaultiana, no es una enunciación natural, ni se desprende de una articulación de las particularidades del cuerpo sexuado; sino que se construye a través de la cultura hegemónica y las tecnologías discursivas provenientes del ámbito religioso, el campo legislativo, el discurso médico normativo y normalizador, entre otros.

La dificultad que el fundamentalismo tiene para dialogar con estos nuevos paradigmas sexogenéricos provenientes del feminismo, se encuentra incluso más allá de su literalismo bíblico y moral radical. Se trata de un asunto epistemológico en el mismo centro de su teología. La dogmática evangélica es heredera, en gran medida, de las teorizaciones de los padres apostólicos, apologetas y del escolasticismo medieval, claramente circunscritos a las lógicas del dualismo ontológico platónico y aristotélico. Pero, para Boff y Muraro (2004, 113-14) “las filósofas feministas, releendo a los clásicos griegos, han conseguido mostrar cómo todo ese montaje teórico que prueba la superioridad de la mente sobre el cuerpo no es más una inmensa racionalización de la cultura occidental para justificar la superioridad del hombre sobre la mujer”. Por lo mismo, la teología evangélica fundamentalista, estructura toda su comprensión del mundo de forma dual. Cada uno de los elementos que constituyen la vida, sólo se pueden distinguir en comparación con su lado opuesto. El problema de esta ambivalencia de los elementos, es que los lados constituyentes nunca tienen el mismo valor, sino que están sujetos al criterio de lo positivo y lo negativo, lo superior o lo inferior, lo puro o lo impuro. Esta comprensión binaria se aplica de la misma manera a la relación hombre y mujer, legitimando una relación dispar en la que el hombre es considerado superior, con todos sus rasgos diferenciadores, y la mujer es considerada como un otro inferior.

Desde aquí el fundamentalismo reacciona a la categoría *género* propuesta por los estudios feministas. Debido a que tal categoría deconstruye las lógicas dicotómicas desde donde el conservadurismo piensa e interpreta el mundo, y complejiza la materialidad del

cuerpo en su relación sexo/género (Butler 1990), el discurso fundamentalista asociará el término *ideología* a la categoría género, para deslegitimarla; entendiendo lo ideológico como una versión engañosa de carácter impositivo. Entonces, los estudios de género y sus metodologías de análisis se vuelven no solamente absolutamente incompatibles con la ideología fundamentalista, sino también amenazantes (Rosas 2014, min 1:00).

Otro elemento que provoca la reacción del evangelicalismo contra los estudios de género, es que los movimientos feministas encuentran cierta relación teórica con Marx y otros pensadores antisistema (Federici 2018). Esto se confronta directamente con el talante conservador del fundamentalismo que no solo se alinea a las ultraderechas políticas, sino que en muchos casos las legitima con su discurso religioso (Mardones 1991a; 1991b; Diniz Alves y Cavenaghi 2019).

Para el fundamentalismo evangélico el feminismo es marxista y, debido a la herencia norteamericana antisocialista recibida por los misioneros pioneros del movimiento en América Latina (Míguez Bonino 1995, 48), el marxismo es una ideología contraria a Dios. Todo esto configura lo que en las últimas tres décadas los movimientos evangélicos y conservadores llamarán *ideología de género*.

Si bien, referirse a los estudios de género como ideología de género no es un asunto nuevo⁹, ha sido en los últimos años, debido a que los Estados latinoamericanos han prestado atención al reconocimiento de los derechos plenos de las mujeres y las diversidades sexogenéricas, que los grupos conservadores se abanderaron de este concepto para rechazar cualquier política que subvierta el orden social establecido. Para esto, les ha servido como un valioso aliado teórico la publicación de El libro negro de la nueva izquierda, de Nicolás Márquez y Agustín Laje. En este libro sus autores establecen, no sin poca complicidad conservadora, la relación teórica entre feminismo y lo que ellos llaman el neomarxismo o marxismo cultural. Además, acusan a los estudios de género de tener una mirada distorsionada y distorsionadora de la realidad, la misma que para ellos, al igual que para el fundamentalismo evangélico, es binaria y responde esencialmente a cuestiones naturales incuestionables (Márquez y Laje 2016).

Para Laje y Márquez la ideología de género no se trata solo de un enfoque teórico, sino, de un arma frontal para desestructurar la sociedad heterosexual y la institución

⁹ Dale O'Leary, en su libro La agenda de género, publicado en 1997, se refiere a los estudios de género como una herramienta colonial de conspiración feminista. En el mismo año, el entonces Cardenal y líder de la Congregación para la Doctrina de la fe, Joseph Ratzinger, en su libro La sal de la tierra, se refirió al concepto de género como una rebelión del ser humano a aceptar los límites que lleva impreso en su cuerpo.

familiar (69). Por eso, según ellos, quienes defienden la ideología feminista demuestran un odio desmesurado que se manifiesta violentamente en sus protestas contra el Estado, la iglesia y la familia tradicional.

Toda esta serie de incompatibilidades entre los enfoques de los estudios feministas y la ideología fundamentalista evangélica, ha llevado a los grupos conservadores hacia una articulación reaccionaria contra el enfoque de género, el mismo que definen como: “Un conjunto de ideas (ideología) que sostiene que la diferencia entre varón y mujer no se deben a una naturaleza fija, sino que son construcciones culturales que obedecen a estereotipos impuestos a lo largo de la historia” ([#ConMisHijosNoTeMetas 2018, 1](#)). Lo ideológico, según estos grupos, se encuentra en el gobierno de la autopercepción. Cada persona, sea hombre o mujer, tiene una percepción distinta a lo que su sexo biológico determina para él o ella, de tal manera que puede haber entonces mujeres con pene y hombres con vulva. Esto no tendría ningún fundamento científico, por lo que los enunciados de la ideología de género, según este fundamentalismo, vienen a ser falsos, contradictorios y engañosos.

2. La lucha fundamentalista contra la ideología de género en el panorama político ecuatoriano

En el Ecuador, en el año 2017, en el marco de la iniciativa para la transversalidad del enfoque de género en la educación nacional, se suscitaron diversas marchas de protesta (Metroecuador 2017), con una consigna más o menos nueva hasta ese entonces: *Con mis hijos no te metas*. Las principales avenidas se llenaron de carteles y pancartas que expresaban un tenaz rechazo a eso que los manifestantes llamaban *ideología de género*. Amparados en la consigna *Con mis hijos no te metas*, los marchantes denunciaban un oscuro poder que pretendía homosexualizar a los niños y niñas del país y desarticular la familia tradicional. Sin embargo, no se trataba de un reclamo circunstancial, sino, de la aparición de un movimiento cuidadosamente orquestado en países como Perú y Colombia anteriormente.

A partir de ese momento en el Ecuador aparecieron distintas representaciones, todas conservadoras y fundamentalistas, en contra de la mentada ideología de género; oponiéndose no sólo al enfoque de género en las currículas escolares, sino también a cualquier propuesta legislativa en la que levemente se distinga el enfoque de género, por ejemplo: La ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres,

aprobada en febrero del 2018 (El Universo 2018), la aprobación del matrimonio civil igualitario, es decir, entre personas del mismo sexo, por fallo favorable de la Corte Constitucional en junio del 2019 (El Universo 2019), y los intentos por la creación de políticas públicas a favor de la despenalización del aborto en caso de violación, como fue el último intento registrado en septiembre de este mismo año (El Comercio 2019).

La coalición evangélica y católica dio lugar a la aparición de distintos frentes antigénero autodenominados provida, según dicen porque su lucha va más allá de defender una matriz ideológica, su lucha es por la vida y la familia. Las agrupaciones son diversas, entre las más reconocidas están: Con Mis Hijos No Te Metas – Ecuador, Misión Familia Ecuador, Ecuador Pro Vida, A mis hijos los educo yo, Ecuador por la familia, Vida y Familia Ecuador, Misión provida Ecuador, Fundación Familia y Futuro, Frente Nacional por la familia, entre muchos otros. Cada una de estas organizaciones agrupan comunidades de distintas confesionalidades, entre católicos y evangélicos. Además, tienen un importante despliegue mediático a través de las redes sociales, desde donde difunden sus ideas y consignas.

Pero lo que realmente está implícito en la agenda de estos movimientos es una defensa a favor del entronque patriarcal que se evidencia de forma subrepticia en su discurso antigénero. Se trata de una negación a perder el control que el sistema patriarcal ha ejercido para encarnarse en el cuerpo de las mujeres, y la negación al reconocimiento de otras realidades de sexo-género que subvierten la matriz heteronormada del patriarcado (Butler 1990). La nominación provida, solo es un eufemismo para atemperar su política contra el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo; y la insignia profamilia, oculta su rechazo a la igualdad de derechos para las diversidades sexogenéricas, como el matrimonio igualitario y la no discriminación (Bárceñas 2019). Y, aunque los líderes del movimiento presenten su lucha como un levantamiento del pueblo y las comunidades de base, lo cierto es que se trata de una agenda diseñada en las más altas esferas del neoconservadurismo político y religioso.

No es de extrañar entonces que el movimiento evangélico, a diferencia del catolicismo romano que históricamente ha mantenido una participación cercana a las políticas del Estado, en las últimas décadas haya tenido mayor participación en el espacio público y político del Ecuador. Hasta hace un par de décadas atrás los evangélicos no se mezclaban con la política, por considerarla mundana, corrompida y un terreno no apto para la iglesia, cuya misión no es salvar el cuerpo/Estado, sino, el alma. Sin embargo, como se ha demostrado en el capítulo anterior, en los últimos años ha aumentado la

presencia de actores políticos abiertamente evangélicos y los partidos políticos han ido en busca del movimiento evangélico para la creación de alianzas estratégicas político-partidarias.

El adentramiento del evangelicalismo fundamentalista en la política partidaria del Ecuador, puede explicarse de diversas maneras. Por un lado, está la motivación ya mencionada de intervenir directamente en las políticas de un Estado que, a juzgar por Cristian Rosas¹⁰, trata de imponer un avance, sin contención, de mentiras, principalmente en el plano de la educación, a través del un mal llamado enfoque de género, que en realidad es ideología de género. Y, por otro lado, debido al deterioro moral de la política y sus actores tradicionales que han permitido cobardemente, como observadores timoratos, la implementación de esta mentira como transversal en las políticas de Estado. Para Rosas, es urgente un impacto político de alcance global, que trascienda las barreras del idioma y las fronteras territoriales, que expectore las mentiras del género y se fundamente en una verdad justa (Cárdenas 2019).

Para los movimientos provida, es necesario combatir desde todos los frentes, incluyendo la toma del poder político, el avance de la mentira del género, que pone en peligro a la niñez y la familia. Como continúa afirmando Rosas (Cárdenas 2019), la ideología de género pretende una experimentación antinatural y anticientífica con las mentes y los cuerpos de sus hijos e hijas, a través de procesos de hormonización, mutilación y creación de falsas identidades. Se trataría de una estratagema que intenta imponer un nuevo orden mundial, atentando contra la inocencia de la niñez, forzándoles astutamente a ser tolerantes con la mentira del género. “Cuando una ideología se pretende implantar por medio del monopolio del poder estatal, entonces genera un despertar de conciencia aguda que permite organizarnos de forma rápida, natural y transversal” (Cárdenas 2019, párr. 9).

De esta manera, los movimientos fundamentalistas en el Ecuador, que van teniendo cada vez mayor participación política, ocultan su ideología ultraconservadora y de defensa de las jerarquías patriarcales, en una especie de misión de rescate para el adcentamiento de la clase política y el recobro de los valores morales que el país ha perdido. Aquí encontramos un primer tipo de articulación de las organizaciones provida y profamilia, en los rostros representativos del movimiento, como es el caso del pastor Fredy Guerrero, Jaime Cornejo, Fernando Lay, y Estuardo López; representantes del

¹⁰ Líder fundador del colectivo Con Mis Hijos No Te Metas, en el Perú.

Movimiento Vida y Familia y la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, y organizadores de las marchas que se realizaron en Quito, Cuenca, Guayaquil y otra veintena de ciudades del Ecuador, para protestar contra el contenido del proyecto de ley que buscaba la prevención y la erradicación de la violencia contra la mujer, el año 2017 (Robles 2017). Personajes que han tenido alcance mediático en el mundo evangélico a través de la radiodifusora evangélica HCJB La voz de los Andes, y la empresa de televisión en señal abierta Asomavisión, además de sus organizaciones, algunas con alcance nacional e internacional.

En esta primera articulación política del movimiento se trata de crear agrupaciones, colectivos, o fundaciones que aparentemente tengan una voz a favor de los derechos de los ciudadanos y ciudadanas. Pero en realidad son frentes con un posicionamiento político claro, a través de los cuales incursionan en el espacio público desacralizando su discurso, pero guardando la misma matriz patriarcal fundamentalista. Tal es el caso del Frente Joven Ecuador, un movimiento nacido el año 2010 en Argentina y que ahora tiene representación en cuatro países incluyendo el Ecuador. En su misión manifiesta el propósito de luchar por los derechos humanos fundamentales de las personas, impulsando acciones sociales y políticas públicas que garanticen el derecho a la vida y a la salud integral de la mujer embarazada (Frente Joven 2019). Su discurso se encuentra cuidadosamente pulido de cualquier argot religioso y se presenta como un movimiento laico. Pero su agenda está marcada por las mismas acciones antiderechos de los fundamentalismos evangélicos. Con consignas como: “Que se defiendan las dos vidas”, señalan sintonía con las agrupaciones en contra del reconocimiento de los derechos para las personas GLBTI y los derechos reproductivos de la mujer como el aborto no punible.

Otra organización con careta arreligiosa, pero que notablemente responde a intereses del movimiento evangélico del Ecuador, es el Movimiento Vida y Familia. Su agenda de lucha por los derechos de la familia y la niñez ecuatoriana se reduce, básicamente, al rechazo de la ideología de género en las políticas de Estado, sobre todo en la transversalidad del enfoque de género en las currículas escolares, los derechos de las personas GLBTI y la despenalización del aborto. Sus dirigentes, todos afines al evangelicalismo conservador fundamentalista, fueron detenidos como medida cautelar por los jueces del Tribunal de Garantías Penales de Quito, al aceptar la denuncia de los activistas Iván Marcelo Carrasco (Agrupación tejido diverso), Michael Xavier Fuentes y Cayetana Salao, quienes los acusaron de organizar una marcha discriminatoria el año

2017. En la actualidad, el vocero del movimiento, el Dr. Gerson Almeida, también es miembro del evangelicalismo fundamentalista.

Un segundo momento en la articulación del fundamentalismo antigénero, se hace visible a través de los evangélicos que han llegado a tener participación activa o una importante influencia en la política del Ecuador. En este grupo es posible encontrar a pastores que alcanzaron cierta notoriedad en la sociedad civil, debido al impacto de sus ministerios y el poder económico que sus iglesias les otorgan. También se encuentran profesionales y empresarios de clase media que, involucrados en algún partido político, sin representación eclesiástica, han logrado convertirse en actores políticos que legislan en el marco de sus creencias religiosas y sus raíces evangélicas.

Durante el gobierno de Rafael Correa, una figura con poca presencia mediática pero importante para el fundamentalismo evangélico, fue la militancia de Cinthia Díaz, esposa del entonces vicepresidente Jorge Glas, con el movimiento evangélico más conservador (Daquilema 2018, párr. 4), representado en la figura del Cuerpo de Pastores de Quito. Díaz, sostenía vínculos estrechos con el presidente de dicha organización y participaba de algunas reuniones del movimiento para facilitar los procesos entre el movimiento evangélico y el gobierno correísta.

Una de las figuras políticas que ha llamado fuertemente la atención es el asambleísta Pedro Curuchumbi, debido a sus infortunadas declaraciones en torno al matrimonio igualitario y la despenalización del aborto. Curuchumbi es asambleísta por Chimborazo, a través de la coalición Creo-Amauta Yuyay y miembro de la comunidad evangélica de Chimborazo. En el debate sobre la reforma al COIP, respecto a la despenalización del aborto en caso de violación, Curuchumbi dijo que “el aborto se constituiría en un deporte, en un pasatiempo”, además agregó que al aprobarse la reforma, quienes la apoyan se reunirían “en un ambiente de fiesta, música, alcohol y droga y sencillamente dirán, debemos recoger un poco de dinero, un poco de dólares, para hacer abortar a cuantas mujeres deseen” (Borja 2019). Las declaraciones del asambleísta demuestran la fuerza con la que el fundamentalismo se opone al enfoque de género, más allá de cualquier argumento mínimamente coherente.

Una tercera forma de articulación del fundamentalismo antigénero en el Ecuador son los pastores y líderes de las iglesias locales, cuyo impacto en la sociedad civil es atractivo para los actores políticos. En muchos casos la fuerza de estos líderes no radica en su preparación académica, ni su condición económica, sino, en su carisma que lo posiciona como un personaje respetado y digno de credibilidad para las comunidades de

fe. Son los que movilizan a las grandes multitudes que se ha visto participando en las marchas antiderechos. No tienen un conocimiento profundo de lo que llaman ideología de género y tampoco son capaces de advertir que son instrumentalizados por las organizaciones que buscan empoderarse políticamente.

Esta última forma es donde verdaderamente reposa la fuerza del fundamentalismo, pues reúne a las masas que acogen acríticamente las ideologías conservadoras mezcladas con el discurso religioso del fundamentalismo evangélico. Sus pastores y líderes aspiran formar parte de las primeras dos articulaciones y convertirse en líderes de influencia mediática. Para eso, sumarán los esfuerzos de su comunidad, anhelando hacerse visibles para escalar los peldaños de representatividad del movimiento.

3. El fundamentalismo evangélico y su agenda de adoctrinamiento antigénero

Las iglesias evangélicas en general, siempre han puesto especial atención en sus programas de formación cristiana. Los miembros de la comunidad son enseñados en la doctrina de su fe a través de escuelas locales que reciben distintas nominaciones, como: Escuela de discipulado, escuela de líderes, instituto bíblico, etc. A través de estos espacios de estudio, el movimiento reproduce en sus miembros las enseñanzas fundamentales del evangelio, en las que se resalta las características del fundamentalismo con las que se lo identificó en el primer capítulo de esta investigación. También los feligreses tienen acceso a una vasta literatura con la que complementan su formación. En el Ecuador, la principal librería que se encarga de reproducir literatura especializada para difundir el pensamiento fundamentalista, se llama el Centro de Literatura Cristiana, conocido por sus siglas CLC.

Lo que interesa en este momento de la investigación, es descubrir cómo articula el discurso fundamentalista sus enseñanzas sobre las relaciones de género y familia, desde adentro.

Las primeras formulaciones del dogma cristiano, base teórica del fundamentalismo cristiano contemporáneo, comenzaron a articularse a principios de la era cristiana, desde los primitivos discursos teológicos del siglo primero, pasando por los pensadores más prominentes de la Edad Media, hasta las teologías dogmáticas contemporáneas, las cuales ceñidas a la teología histórica defienden la inalterabilidad del dogma, y una interpretación literalista de las tradiciones bíblicas.

Los teólogos contemporáneos alineados a esta corriente de pensamiento y que han tenido influencia en el fundamentalismo evangélico latinoamericano, son numerosos.

John MacArthur, por ejemplo, considerado uno de los escritores y predicadores más influyentes del mundo cristiano evangélico, con más de veinte publicaciones traducidas al español, no es sólo uno de los portavoces del fundamentalismo cristiano, sino, también el defensor de una posición absolutamente patriarcal y sexista respecto a la práctica de la fe. MacArthur se ha manifestado reiteradas veces en contra de la ordenación de mujeres al pastorado, y considera perjudicial para la comunidad cristiana que las mujeres prediquen o enseñen en las congregaciones (MacArthur 2013). El 2010, publicó un artículo en la página web oficial del ministerio que dirige, titulado *The Submissive Wife*, donde enseña que el rol de la mujer en la familia debe ser de total sumisión a su marido, a quien Dios había determinado como líder y cabeza natural del hogar (MacArthur 2010).

MacArthur cree que la sociedad actual ha caído víctima de una filosofía impía, sin Cristo y alejada de la Biblia, todo esto motivado por el mismo Satanás. Por eso ya no es atractivo para la cultura el tema de la autoridad masculina y la sumisión de la mujer en el hogar (MacArthur 2010, párr. 3). En este artículo MacArthur se refiere a la revolución francesa como el germen de este pensamiento liberal que distorsiona la voluntad de Dios, con su filosofía humanista y la búsqueda de una igualdad absoluta. “Esa mentalidad atea ahora domina la civilización occidental: sin sexos, sin distinciones, sin autoridad, sin sumisión y sin humildad” (párr. 4). El predicador evangélico, acusa a las iglesias por haberse dejado llevar por estos pensamientos modernos, negando el orden divino de Dios para la vida y la familia. Cree que, debido a eso, ahora el mundo ve el diseño de Dios para la familia y las mujeres como una amenaza, alineándose al movimiento feminista que busca redefinir ese diseño por completo.

Otro predicador evangélico de alcance mundial, es el pastor bautista Charles Stanley quien, a través de su ministerio En Contacto, difunde por radio y televisión sus enseñanzas en toda Latinoamérica. En el Ecuador esto es posible a través de los dos medios de comunicación puestos al servicio del movimiento evangélico: Radio HCJB y el canal de televisión Asomavisión. Stanley ha escrito más de cincuenta libros, en los que aborda distintos temas concernientes a la vida cristiana, la familia, la crianza de los hijos, las finanzas conforme a la Biblia, crisis emocionales, etc. Toda su enseñanza, al igual que McArthur, parte de una lectura literalista de la Biblia, por lo que se pronuncia con autoridad irrefutable.

En su libro *Un hombre de Dios* (Stanley 2015, 51-66), Stanley resalta que, conforme al texto paulino de Efesios 5,22-24¹¹, el hombre es cabeza de la mujer y la esposa debe someterse al esposo. Desdichadamente, según Stanley, algunas esposas no quieren someterse a sus esposos y eso las pone en rebeldía contra Dios. “Si ella compite por la misma posición, autoridad, función y responsabilidad que su marido, está corriendo en contra del camino que lleva a la consecución de todo su potencial y máxima realización” (52). Stanley intenta explicar que no se trata de una relación dispar en la que el varón sea superior a la mujer, dice que solamente se tratan de roles, y en el plan eterno y soberano de Dios al hombre le ha correspondido ser “el jefe de la compañía” (52).

Ambos casos (MacArthur y Stanley), representan en gran medida el discurso generalizado que tiene el fundamentalismo evangélico sobre las relaciones de género entre hombre-mujer. Ninguno cree que la mujer esté siendo sometida a través de esta forma de pensar, más bien, se trata de la forma que Dios ha determinado para que la mujer alcance su máxima realización por medio de la obediencia a su Palabra y la sujeción a la autoridad del esposo. Ahí está su libertad (Stanley 2015, 53).

Sin embargo, esta supuesta libertad, oculta una violencia simbólica sexista que somete al cuerpo femenino subalternizándolo y normalizando esta posición de sometimiento frente al hombre. Este poder simbólico, no solo forma parte de una realidad en el sistema discursivo del fundamentalismo, sino que la construye, estableciendo un orden gnoseológico. Es decir, crea un sentido inmediato del mundo y el aspecto religioso que lo controla, generando en la feligresía una solidaridad social que descansa en el compartir de un mismo sistema simbólico (Bourdieu 2000). Sistema que es reproducido y afianzado en los sermones dominicales, consejerías y conferencias matrimoniales, himnología, e incluso en el espacio litúrgico donde, aunque no en todas las comunidades, no se le permite a la mujer los mismos derechos de participación que al hombre.

Otro personaje que, sin duda, ha tenido gran influencia en el mundo evangélico, ha sido el predicador pentecostal de las Asambleas de Dios Edwin Louis Cole. En 1977, Cole fundó la Red de Hombres Cristianos, y en 1989 publicó la primera versión de su best seller *Hombría al Máximo*. Actualmente, su obra ampliada ha vendido más de dos millones de libros y ha sido traducida a cuarenta idiomas. Cole, es conocido en el ambiente evangélico como *el padre del movimiento moderno de hombres*.

¹¹ “Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo y él es su hacedor”. (Versión Reina-Valera 1960).

En su obra (Cole 1989), Cole reafirma la masculinidad hegemónica partiendo de la misma interpretación bíblica de Stanley y MacArthur, pero desarrolla de forma práctica lo que significa para un hombre común ser un hombre cristiano. El gran problema de la masculinidad, según Cole, son los pecados sexuales, porque las costumbres inmorales de la sociedad se estaban imponiendo dentro de la iglesia. En una de sus conferencias narradas en su libro, Cole cuenta que por encargo divino tuvo que decir a su público lo siguiente:

“Si vives cometiendo adulterio, fornicación, homosexualidad, incesto o prácticas de masturbación, complaciéndote en la pornografía, disfrutando de fantasías sexuales o cometiendo cualquier otra clase de pecado sexual, te ordeno en el nombre de Jesucristo que te arrepientas, y seas restaurado a una correcta relación con Dios el Padre, siendo reconciliado por Jesucristo y el poder de su Espíritu Santo” (19).

Mediante la Red de Hombres Cristianos, el pastor Cole ha difundido su pensamiento en Latinoamérica y gran parte del mundo, basado en un disciplinamiento de la sexualidad masculina, que busca desechar cualquier práctica que, a su parecer, es condenada por Dios. Este disciplinamiento del cuerpo y las expresiones de la sexualidad será otro tema importante en el proceso de adoctrinamiento del evangelicalismo y que contendrá directamente con los estudios feministas de género.

En esa misma línea se encuentra uno de los predicadores para jóvenes y adolescentes más reconocido en el mundo evangélico, su nombre es Lucas Leys. Con más de 30 libros publicados, es uno de los autores más leídos de la literatura cristiana evangélica. Leys, ha sido nombrado Embajador Cultural de la Juventud, por la provincia argentina de Mendoza, fue galardonado con la Medalla de Honor del Congreso de la República del Perú, y ha recibido un reconocimiento especial por la Municipalidad de Quetzaltenango, en Guatemala; además de muchos otros reconocimientos del mundo religioso.

Su teología intenta marcar cierta distancia con el fundamentalismo evangélico, utilizando un lenguaje contemporáneo dirigido especialmente a las juventudes. Propone relecturas innovadoras de la doctrina evangélica, contextualizándolas o actualizándolas a los nuevos cuestionamientos de la sociedad actual. Sin embargo, en el fondo, el patrón esencialista que le otorga a Las Escrituras como una autoridad absoluta, continúa vigente en su discurso y su visión de la vida familiar y la sexualidad humana.

El año 2012, Lucas Leys publicó en coautoría con Jim Burns, su libro *El Código de la Pureza: El plan de Dios para disfrutar tu sexualidad*. En el que invita a la juventud

cristiana a hacer un pacto con un código que traerá libertad sobre sus vidas. El código reza de la siguiente manera:

“En honor a Dios, mi familia y mi futuro cónyuge, me comprometo a vivir una vida de pureza sexual. Esto incluye:

Honrar a Dios con mi cuerpo.

Renovar mi mente para lo bueno.

Quitar mis ojos de cosas que no valen la pena.

Guardar mi corazón por sobre todas las cosas” (Leys y Burns 2012, 16).

Para Leys y Burns, el cuerpo es el lugar de conexión entre Dios y la personas. Si el cuerpo no representa un habitáculo puro en el que la presencia de Dios pueda ser contenida, Dios no habitará en esa persona y su relación con él o ella será lejana (16). “Honrar y amar a Dios con tu cuerpo (fuerzas), mente, ojos (alma) y corazón es realmente vivir una vida de pureza. Esto lo cumplimos de muchas otras maneras, no solo en nuestra sexualidad, pero todos coincidiremos en que una vida pura incluye la pureza sexual” (17). Para Leys, la pureza de una persona está íntimamente relacionada con su sexualidad. Por eso, hacer pacto con el Código de la Pureza, supone el agenciamiento de una sexualidad sometida a los cánones de lo heteropatriarcal.

Al igual que Leys, para el fundamentalismo evangélico, el cuerpo es interpretado a la luz de la referencia bíblica de 1 Corintios 6,19¹², en la que el apóstol Pablo señala que el cuerpo es el templo del Espíritu Santo. Por lo que, según Pablo, la persona no es dueña de su propio cuerpo, sino, Dios. Esta doctrina que domestica al cuerpo sometiéndolo al discurso religioso, es el punto de partida que radicaliza la posición del fundamentalismo evangélico frente a las personas LGBTI. Para el discurso evangélico, la llamada ideología de género es una doctrina que transgrede las normas de pureza. Enseñar que cada persona es dueña de su propio cuerpo y tiene la libertad de performarse sexogenéricamente según sus propios criterios, es una perversión del ordenamiento divino de la sociedad y el cuerpo humano, por lo que debe ser rechazado.

Se trata de una práctica de poder, de un poder disciplinario ejercido directamente sobre el cuerpo del creyente y sus posibilidades (Dean 2010, 29). El adoctrinamiento fundamentalista apunta a cada detalle de la vida de las personas, respecto a lo que pueden

¹² ¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? (Versión Reina-Valera 1960).

y no pueden hacer con sus cuerpos y, claramente, tiene un propósito normalizador (Foucault 2007, 46). El proyecto de los autores mencionados y los cientos de pastores que replican sus enseñanzas en sus iglesias locales, no se trata solamente de la proclamación del evangelio, sino, de brindar toda la información práctica y detallada sobre cómo debe comportarse cada persona si quiere agradar a Dios con su cuerpo.

Capítulo tercero

Hacia una relectura posestructuralista del sistema discursivo fundamentalista evangélico a partir de las teorías de Laclau y Mouffe

En junio de 2003, la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuyo prefecto era el cardenal Joseph Ratzinger, posteriormente nombrado papa Benedicto XVI, publicó las “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre las personas homosexuales”, con el afán de responder al avance global de la aprobación del marco legal que reconoce el matrimonio entre personas del mismo sexo. Este documento, de carácter normativo para la fe católica romana, fue usado como referencia en la *Relatio Synodi* de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de Obispos, celebrada en octubre de 2014, también conocida como el Sínodo extraordinario de obispos sobre la familia, por el tema central abordado en la convocatoria hecha por el recientemente nombrado papa Francisco.

“No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia” (Vaticano, 2003), versa el párrafo que establece de manera tajante la imposibilidad de que la iglesia admita una violación a la institución de la unión natural entre hombre y mujer, fundada por Dios. En el año 2015 se ratificó esta posición en la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos. Aunque el papa Francisco optó por publicar la exhortación pastoral postsinodal *Amoris laetitia* (la alegría del amor) en un formato ambiguo donde se yuxtaponen opiniones divergentes sobre algunos temas relacionados con la familia, en el párrafo 251 confirmó la posición de la Iglesia, reescribiendo una vez más el verso mencionado sobre la negativa al matrimonio igualitario (Francisco 2016, 197).

En este último capítulo de la investigación, se pretende usar las teorías del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe para analizar las articulaciones discursivas que se ha venido señalando sobre el fundamentalismo evangélico y sus impugnaciones a las propuestas de ley que admiten el matrimonio entre personas del mismo sexo y a la denominada *ideología de género*, que ha llevado a movilizaciones masivas de la sociedad en contextos donde el Estado propone o acepta mociones que pretenden regular la tolerancia e inclusión social de personas con géneros y sexualidades disidentes.

El propósito es aplicar los postulados de Laclau y Mouffe acerca del discurso y las prácticas discursivas, contruidos a partir de diálogos con autores como M. Foucault, F de Saussure, J. Lacan, J. Derrida y L. Althusser, con bases deconstructivistas y posestructuralistas, para explicar las dinámicas actuales del fundamentalismo evangélico desplegadas contra la *ideología de género*, evidentes en comunicados oficiales procedentes de Vaticano y en las movilizaciones masivas de las iglesias evangélicas y la católica romana.

1. Discurso y articulación

De acuerdo con los estudios de Immanuel Wallerstein (1984), la expansión global del Sistema Mundo fue de la mano con el avance del cristianismo occidental, entre otras razones porque los países europeos como Holanda e Inglaterra, que iniciaron la extensión del centro a la periferia, fueron naciones profesantes del cristianismo protestante, y también las potencias colonizadoras España y Portugal eran naciones cristianas, en este caso católicas romanas. Entonces, el cristianismo occidental y el capitalismo configuraron un discurso, entendido como “la totalidad estructurante de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe 2004, 143), que predominó y se fue desplegando en los contextos dominados, como América Latina.

Sin embargo, en el siglo anterior y el presente, debido a la laicización de los Estados que produjo, entre otras situaciones, la ruptura del concordato, a la creciente secularización de las sociedades occidentales y a los procesos de globalización que han permitido la diseminación de una pluralidad de religiosidades cristianas y no cristianas, existe una separación entre los intereses y acciones del Estado y los del cristianismo occidental, evidenciado, por ejemplo, en el conflicto político y moral sobre temas como el matrimonio igualitario, la aceptación e inclusión social de personas que genéricamente no se definen como varón o mujer y la despenalización del aborto. Como se ha visto, poco a poco, el cristianismo occidental va perdiendo su capacidad de intervenir en la determinación de la moralidad de la sociedad, ámbito que anteriormente tenía monopolizado, además de apocar su participación activa en las decisiones políticas transcendentales. Se postula entonces que la pérdida de su capacidad de dominación desde el posicionamiento privilegiado en los Estados ha devenido en la necesidad de una reconfiguración discursiva para re-articular su presencia hegemónica en la sociedad.

Para Laclau y Mouffe el discurso “no está confinado a cierta región (ideológica) de lo social”; sino que es “co-extensivo con lo social” (Torfing 1998, 40). Así, el discurso que se ha configurado en el cristianismo occidental, es un discurso estructurado desde lo religioso, pero que no pretende articular elementos sólo en y para este campo ideológico; sino establecer una totalidad relacional estructurada de significantes que explique significativamente la vida social, y procure alguna forma de ordenamiento.

Aunque es preciso señalar que, para Laclau, el orden social que pretende el discurso no debe ser entendido como “pretensiones holistas de una estructura, (ni como) el atomismo de los elementos separados” (Torfing 1998, 40), debido al carácter dinámico del discurso que se configura en las prácticas articulatorias donde se produce una transición, que nunca será total, “de los ‘elementos’¹³ a los ‘momentos’¹⁴” (Laclau y Mouffe 2004, 150). Entonces, el discurso se constituye como una totalidad incompleta, desde donde no es posible sostener la categoría de la sociedad “como totalidad saturada y autodefinida” (Laclau y Mouffe 2004, 151).

Así, los distintos lugares espacio-temporales donde se despliega el discurso exigen una re-formación discursiva constante, como en el caso del discurso del fundamentalismo evangélico que se está analizando. Sobre todo, porque la dinámica social contemporánea caracterizada por la heterogeneidad, es distinta a las dinámicas sociales anteriores donde el cristianismo occidental había pretendido imponer un discurso que, en última instancia, tampoco alcanzaría la intención de la conformación de una identidad interna inamovible de la sociedad. Porque, como lo explican Laclau y Mouffe, nunca será posible determinar lo social como una estructura definible, porque su configuración no puede depender de un discurso cuya totalidad nunca será completa, ni “se unifica en la coherencia lógica de sus elementos, ni en el a priori de un sujeto trascendental, ni en un sujeto que es fuente de sentido –como en Husserl- ni en la unidad de una experiencia” (Laclau y Mouffe 2004, 143).

Laclau, desde los postulados deconstructivistas de J. Derrida, dice que la teoría política actual ha des-totalizado la sociedad, “porque, dado que la sociedad ya no es concebida como unificada por una lógica endógena subyacente, y dado también el carácter contingente de los actos de institución política, no hay ningún *locus* desde el cual pudiera pronunciarse un *fiat* soberano” (Laclau 1998, 98), entonces, la imposibilidad de

¹³ *Elemento* es “toda diferencia que no se articula discursivamente” (Laclau y Mouffe 2004, 143).

¹⁴ *Momentos* son “las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior del discurso” (Laclau y Mouffe 2004, 143).

una sociedad completamente suturada, ha llevado al fundamentalismo evangélico, a la formación de un nuevo discurso que, paradójicamente, sigue procurando la construcción de una identidad interna de la sociedad que rijan, por ejemplo, la conformación de una sola forma de familia basada en la naturalización de las relaciones heterosexuales, aduciendo que es así como Dios lo ha establecido. Sin embargo, a pesar de lo axiomático de sus conclusiones, “ninguna formación discursiva es una totalidad suturada... [porque como] la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa” (Laclau y Mouffe 2004,144), el discurso no habrá cerrado plenamente la dislocación social frente a la concepción de la familia, por ejemplo.

La teoría política actual tiende a “des-sedimentar lo social y a ‘reactivarlo’ reconduciéndolo a los momentos políticos de su institución originaria” (Laclau 1998, 98), por tanto, aunque hay una pretensión de totalidad en el discurso, éste no alcanza a suturar la “incompletud constitutiva de lo social” (Laclau 1998, 99), porque el discurso más bien se configura en la dinámica de lo político. Pero, como lo político también tiene una dimensión de incompletud, produce un efecto de “doble desplazamiento, por un lado, hay, ciertamente, una expansión de lo político a expensas de lo social; pero, por otro lado, la politización implica también la producción contingente del lazo social y, en este sentido, un descentramiento de la sociedad” (Laclau 1998, 99). La sociedad no es objetiva, por tanto, no es una categoría super-existente, tampoco aprehensible, menos definible; sino algo que se va constituyendo en la medida que las acciones políticas se van desplegando. Por ende, ni el mismo cristianismo y tampoco otras religiones, han cerrado su propia configuración social, ni lo harán; sino que construirán un discurso sobre la base de las prácticas articuladoras que devienen de las acciones políticas. “Este proceso de des-sedimentación (social) es, al mismo tiempo, un proceso de des-totalización de lo social” (Laclau 1998, 98).

Siguiendo el caso de estudio, por más que el discurso cristiano conservador actual radicalice la noción de orden social definiendo la naturalidad de la familia heteronormada: padre, madre, hijos, desnaturalizando y por tanto anulando la posibilidad de denominar y aceptar como familia a las uniones de personas del mismo sexo, también imposibilita la asimilación de ciertos *desórdenes* sociales que no son abarcados en la definición del orden natural de la familia, como las parejas heterosexuales sin hijos, las familias monoparentales, los niños en orfandad, los hijos y mujeres de padres que tienen *otra* familia, las personas que optan por la soltería como modo de vida. Incluso, en el catolicismo romano la opción por el celibato de las monjas y sacerdotes no entraría en el

orden natural de familia. Además, en su misma articulación discursiva, el cristianismo conservador sólo toma como base para el planteamiento de la naturalidad de la familia heteronormada lo prescrito en Génesis 2.24: “Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne” (Reyna y Valera 1960, 2), y lo narrado en las cosmogonías más conocidas de Génesis 1 y 2; pero nunca explica la multiplicidad de formas familiares y sociales que abundan en su libro sagrado, como por ejemplo las prácticas poligámicas en el Antiguo Testamento, la soltería de dos de sus máximos representantes, Jesús y Pablo, la monoparentalidad en la familia de Jesús, la vida *familiar*¹⁵ de una nuera con su suegra en Rut y muchas narrativas más, que sólo evidencian que la totalidad social del discurso, siempre estará incompleta.

2. El campo de discursividad y la indecidibilidad

Esto nos lleva a otro concepto planteado por Laclau y Mouffe (2004) que es el campo de la discursividad. “Todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda” (154). La pretensión discursiva es articular las identidades sociales, a través de secuencias significantes, que posibilitan que los elementos, en su relación con otros, pasen a ser un *momentos* o “posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior del discurso” (Laclau y Mouffe 2004, 143). El discurso del cristianismo conservador, pretende constituir una identidad social en la fijación de un momento denominado familia natural, sin embargo, esta fijación de significado es solo parcial, porque, como se expuso en el párrafo anterior, siempre existirán elementos que no son articulados, no porque “carezcan de significado; por el contrario, es porque son tan ricos y sobrecodificados que una fijación última es imposible” (Torfing 1998, 42).

Entonces, normar la heterosexualidad y la familia como natural desde la configuración del discurso, implica articular elementos para convertirlos en momentos, pero también en dejar de lado otros elementos cuyo significado indican una incompletud “que genera un excedente de significado disponible para nuevas articulaciones” (Torfing 1998, 42). Es lo que Laclau llama, usando otra categoría de Derrida, la indecidibilidad estructural que proviene de la perspectiva deconstructivista de que “la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad” (Laclau 1998, 99).

¹⁵ Se usa el término familiar de manera anacrónica, porque el texto no explicita el término familia, y además porque no es posible determinar si el término familia, concebido en el pensamiento occidental, puede explicar las formas sociales de Oriente medio antiguo.

Entonces el campo de la discursividad “proporciona la estructura diferencial clave que toda articulación debe necesariamente presuponer... (por otro lado, es un campo que) nunca es completamente absorbido por el discurso (sino que) constantemente desborda y subvierte el intento de fijar un conjunto estable de posiciones diferenciales en un discurso concreto” (Torfing 1998, 42).

La indecidibilidad genera un marco político de múltiples posibilidades de decisión. Si un discurso sutura el terreno social convirtiéndolo en indecible, es porque “habría sido su lógica inherente, (y no el sujeto) quien habría decidido” (Laclau 1998, 99), sin embargo, lo social es estructuralmente indecible, porque es un terreno de posibilidades e imposibilidades. “Esto no quiere decir que en cualquier momento todo lo que es lógicamente posible se vuelva, automáticamente, una posibilidad política real” (Laclau 1998, 103).

Para Laclau, la relación entre indecidibilidad y decisión tiene una lógica interna atravesada por tres conceptos que lidian con tensiones propias: uno, la representación política, es decir, la sociedad en sí misma no toma las decisiones si no es a través de sus representantes, quienes subjetivamente deben actuar transparentemente para ejercer una representación que a su vez se debate entre la acción pasiva de sólo reproducir lo que ha sido constituido o la acción activa de generar voluntades colectivas. Dos, el tránsito de la indecidibilidad estructural a las decisiones exige un marco de tolerancia, porque se trata de reformar, a través de la decisión política, aquello que discursivamente ha sido concebido como imposible, esto requiere del ejercicio de una tolerancia que definitivamente tiene un carácter moral, sin embargo, la tolerancia no significa la apertura para la aceptación plena, porque de ser así, el ordenamiento discursivo de la sociedad entraría en el riesgo de ser desvanecido. Y tres, la decisión política implica el ejercicio de la libertad, pero que está insertada en una tensión con el poder, porque el poder hace posible la libertad, pero también la limita (Laclau 1998, 101-113).

La normatividad establecida en el discurso evangelical, que concibe la noción de familia natural desde lo heteronormado, está circunscrito en la indecidibilidad estructural. De tal forma que, en el campo de la discursividad desde donde se despliega, hay una posibilidad de articulación de significados distintos, pero debe pasar por el proceso de decisión política, sin embargo es difícil avizorar que esto sea posible.

En el catolicismo romano, han sido amplios y poderosos sectores conservadores los que ratificaron, en la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, lo establecido acerca del orden natural de la familia, por la Congregación de la Doctrina de

la Fe, organismo de carácter restrictivo y disciplinario reinstituido por Juan Pablo II en 1988. Su mismo medio oficial de difusión establece que la Congregación tiene la finalidad de “promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres en todo el orbe católico [y] juzgar los delitos cometidos contra la fe y también los delitos más graves cometidos contra la moral o en la celebración de los sacramentos” (Congregación para la Doctrina de la Fe, párr. 9). En el ámbito evangélico, no existe un organismo representativo de la multiplicidad de iglesias. Por lo general la presencia visible y las voces audibles respecto a este tema, han sido de pastores o líderes carismáticos conocidos mediáticamente o reconocidos por dirigir congregaciones multitudinarias y también personajes que profesan la fe evangélica que han ingresado a la esfera política partidaria, habitualmente derechista.

Curiosamente, lo que hoy se escucha en diversos países Latinoamericanos (por ejemplo Brasil, Colombia, Ecuador, Costa Rica), de parte de los portavoces evangélicos en contra de la llamada ideología de género, no es algo nuevo ni reciente. Si se analizan los discursos públicos que aparecen en los medios de prensa, contienen argumentos precarios, sin gran profundidad en su análisis, pero con gran alcance respecto de la masa poblacional de creyentes, a la que se apela con argumentos de sentido común y de una moral cerrada en lo relativo al modelo hegemónico de familia y de sexualidad. Argumentos que retumban en mentes poco informadas o estructuralmente formateadas desde una cultura patriarcal, y que afianza mentalidades poco críticas y naturalizan determinados roles y modelos atribuidos a lo que sería la especie humana. Por otra parte, se observa el miedo colectivo a cambios significativos que puedan mejorar la existencia de la especie humana (Boehler 2018, 10-11)

La decisión política en el campo de la discursividad fundamentalista, debe pasar por un ejercicio subjetivo que, como plantea Laclau, parta de la indecidibilidad estructural de lo imaginado. Para esto, la lógica interna del ámbito de lo indecible debe ser atravesada por los tres conceptos mencionados: representación, tolerancia y poder.

Lo que se puede divisar en el despliegue de las prácticas discursivas del cristianismo conservador es que las tensiones propias de estos tres conceptos tienen una clara polarización con aquello que impide el tránsito de la indecidibilidad a la decisión política.

La representación en el fundamentalismo evangélico, como se ha revisado anteriormente, ha mantenido una posición de defensa de la institucionalidad, de la

*ortodoxia*¹⁶ y de una práctica moral que esté bajo los preceptos de sus marcos doctrinales; en el caso de las iglesias independientes, la representatividad no institucionalizada está conformada por un liderazgo que no admite la posibilidad de la generación de nuevas voluntades colectivas, así que en la tensión entre una representación pasiva o activa, lo primero es claramente distinguible.

Respecto a la ambigüedad entre tolerancia-intolerancia, es evidente que, si hay un ámbito en el que no se trazaría una apertura, es el campo de lo moral. Las prácticas discursivas del fundamentalismo se jugarán por una intolerancia ética, aunque esto implique el uso de la violencia, asumiendo posiciones que lindan con el fascismo o la ultra-radicalización de la diferenciación entre pecado y santidad¹⁷ que involucra la separación y rechazo total de aquello que es concebido como pecado. Es usual escuchar a pastores y líderes argüir que la idea de siquiera dialogar sobre el matrimonio igualitario es vulnerar lo no-negociable de la fe.

3. La posición del sujeto en la estructura discursiva

Laclau propone que “la relación entre indecidibilidad y decisión no puede ser abordado correctamente a menos que nos ocupemos de la cuestión del sujeto” (Laclau 1998, 111), porque, como se ha manifestado anteriormente la indecidibilidad de la estructura se funda en su posibilidad e imposibilidad, entonces las identidades sociales configuradas discursivamente dentro de la estructura, estarán “constitutivamente dislocadas y... esta dislocación mostrará su contingencia radical” (Laclau 1998, 112). Por consiguiente, para Laclau y Mouffe la categoría de sujeto debe ser entendida desde este dislocamiento o ausencia de sutura de la totalidad del discurso, es decir más en el “sentido de ‘posiciones de sujeto’ en el interior de una estructura discursiva” (Laclau y Mouffe 2004, 156) que desde las perspectivas del *sujeto trascendental* prediscursivo o desde su objetivación.

Laclau complejiza la noción del sujeto, porque no pretende insistir en las ideas que han construido una identidad de lo que significa *ser humano*, desde la perspectiva del

¹⁶ Se denomina *ortodoxia* al conjunto de doctrinas y dogmas aceptadas y prescritas por el consenso de los líderes de la Iglesia occidental, desde los primeros siglos, asumidas como verdades inalterables.

¹⁷ *Pecado y santidad* es el dualismo ético desde donde se articula la doctrina sobre la salvación en el ámbito evangélico. El pecado es un estado de depravación ética, mientras que la santidad es su contraparte, es decir, el estado al que se llega gracias al perdón y expiación de Jesucristo, que implica una separación de lo pecaminoso.

reconocimiento de una esencia, como lo dispuso el humanismo, y tampoco va tras la atomización diferenciada de las posiciones del sujeto en la estructura social, como lo hecho por el feminismo clásico. Es en la estructura discursiva donde se constituye la subjetividad, que también está fijada por la imposibilidad de lograr una totalidad plena. Entonces la cuestión del sujeto, como lo plantea Laclau, es el *locus* del sujeto (Laclau 2000, 219).

Para entender lo que Laclau quiere desarrollar sobre el *locus* del sujeto, es necesario recordar que, como toda formación discursiva, la configuración del posicionamiento del sujeto parte de la contingencia e incompletud de la estructura misma, entonces, el sujeto tiene una posición en la estructura, pero además cumple un rol en la articulación discursiva que procurará solventar las brechas estructurales (Laclau 2003, 83). Así se puede entender que la relación entre indecidibilidad estructural y decisión política, depende del *locus* del sujeto en la estructura discursiva. Además, Laclau añade las aproximaciones psicoanalíticas lacanianas sobre identificación para aseverar que el *locus* del sujeto en la estructura discursiva, lo lleva a la configuración de una identidad social:

La dislocación es la fuente de la libertad. Pero esta no es la libertad de un sujeto que tiene una identidad positiva, sino, la libertad derivada de una falla estructural, por lo que el sujeto sólo puede construirse una identidad a través de actos de identificación –o de decisión– que tienen lugar en el terreno de una indecidibilidad estructural radical, toda decisión presupone un acto de poder (Laclau 2000, 76).

En el caso que se está tratando en la investigación, en el discurso del fundamentalismo evangélico es posible analizar dos dimensiones respecto al sujeto.

Una primera dimensión puede situarse en el contenido doctrinal que versa sobre el sujeto en el discurso del cristianismo occidental. Para eso hay que remitirse brevemente a la antropología dogmática tomasina y al humanismo moderno. Por un lado, desde los postulados de Tomás de Aquino, el sujeto en la teología se configura desde las aproximaciones con la metafísica aristotélica que entiende al ser humano desde la perspectiva de la contingencia del ser, donde Dios será el ser necesario que no necesita de otro ser para ser, por ende sostiene la existencia del ser contingente (ser humano), quien constantemente se afecta por el no-ser, por tanto necesita del ser necesario para ser (Aquino 71-100).

Por otro lado, en la doctrina cristiana occidental se ha instaurado una antropología antropocéntrica, herencia del humanismo, donde el sujeto es entendido como un ser humano estereotipado desde la perspectiva de Occidente (racional y volente). El teólogo

J. J. Tamayo establece que “la herencia religioso-cultural occidental... [es] el antropocentrismo que vehicula todo el trabajo teológico” (2017, 60) y además, en un desenvolvimiento histórico de poder, subordina otras reflexiones teológicas que rompen con esa tradición.

Entonces, conceptualmente el sujeto en la teología cristiana occidental es entendido como el *ser transcendental* en cuya existencia se funda todo, pero también es sometido a una especie de objetivación cuando se define al sujeto análogamente como ente. Sin embargo, para Laclau es imposible que discursivamente el sujeto se configure como sujeto trascendental o como objeto, porque la estructura discursiva lo arrojará a su posición de sujeto, donde se confrontará con su traumática imposibilidad.

De esta manera, el sujeto mismo se autodetermina, pero esa autodeterminación, al estar fundamentada en su carencia y no en su presencia, sólo puede ser posible a través de actos de identificación (Laclau 2000, 60). Laclau se distancia de la noción althusseriana de que la identificación del sujeto tiene lugar a partir de la interpelación proveniente de una estructura ideológica, sino que la identificación del sujeto está relacionada con el ejercicio de decisión desde “un escenario de prácticas sedimentadas que organizan un marco normativo que opera como una limitación sobre el horizonte de opciones [...] por lo tanto su decisión nunca va a ser *ex nihilo* sino un desplazamiento [dentro de las normas sociales existentes] del objeto imposible de la inversión ética” (Laclau 2003, 90).

Así, se puede tratar la segunda dimensión, su lugar y rol en la estructura discursiva, lo cual implica un debatir constante entre la tensión de su vacuidad con su totalidad. Como ya se había anticipado, una debilidad del discurso fundamentalista evangélico es reducir la posibilidad del tránsito de la indecidibilidad a la decisión, por ende existirá una pretensión mayor de suturar el rol y lugar del sujeto en la estructura discursiva. Entonces, las subjetividades discursivas, que no es posible asentar que hayan logrado el cierre de su totalidad, porque en tal caso ya no existiría una estructura discursiva, se rearticulan configurando identidades congruentes con el discurso constituido. Es preciso recordar que lo identitario no puede admitirse como una determinación natural o preexistente a la constitución del discurso y tampoco como la sutura completa de su dislocamiento, sino que es generado por la articulación discursiva.

Laclau pretende explicar la configuración de la identidad política del sujeto a partir de las categorías psicoanalíticas de identificación. Entonces, enfatiza que es precisamente la vacuidad de ser del sujeto que opera como posibilidad para su

determinación identitaria, aunque sea de manera parcial. Así, en el discurso cristiano conservador, desde sus prácticas discursivas se van desplegando las identidades subjetivas. Si actualmente estas prácticas discursivas impugnan a la denominada *ideología de género* entonces, el *locus* del sujeto se va configurando en la contraposición con las identidades subjetivas de este otro discurso. Así, el sujeto del discurso cristiano conservador se identificará cada vez más con lo heteronormado, asumiéndolo como totalidad estructurada, pero cuando esta totalidad va perdiendo su facultad de reconocimiento de su contingencia o dislocamiento, pierde también su capacidad de decisión política, entonces tendrá que ejercer violencia sobre las identidades subjetivas de los otros discursos, porque no las admitirá como posibles.

En el ámbito contemporáneo existe una heterogeneidad social, donde una multiplicidad de articulaciones discursivas subsiste en la sociedad. El discurso fundamentalista constituye un sistema de diferencias fijadas por la binariedad del lenguaje: malo-bueno, matrimonio-soltería, hombre-mujer, heterosexual-homosexual; lo que ha llevado a una profusa inestabilidad de relaciones sociales en los ámbitos donde este discurso aún es hegemónico, marcadas por constantes desaprobaciones, discriminaciones, actos disciplinarios y ejercicios de violencia, principalmente sobre aquellas identidades subjetivas articuladas desde otras estructuras discursivas que no comulgan con su construcción discursiva. Además, existe una búsqueda constante de la sutura total del campo de discursividad que le impide tomar la posibilidad de transitar de su indecidibilidad a la decisión política.

En medio de esta realidad, Laclau y Mouffe plantean que el espacio político dominado por discursos con pretensiones de sutura, deben promover la “construcción discursiva del antagonismo” (Laclau y Mouffe 2004, 176).

¿A qué se llama antagonismo? A una dimensión discursiva que traspasa toda objetividad, es una “experiencia del límite de lo social” (2004, 169). La importancia del antagonismo es que no es externo a lo social, y tampoco es algo ontológico que podría hacer pensar que hay algo más allá de lo social, sino que la presencia de lo antagónico está en “el límite de lo social [que] debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte” (Laclau y Mouffe 2004, 170).

Entonces, el antagonismo implica una presencia no objetiva que da cuenta de la imposibilidad de la totalidad de la sutura, además que subvierte las identidades subjetivas que se articulan en el discurso. Lo antagónico es inaprehensible, sin embargo, la

constitución de significados en las prácticas articulatorias del discurso, están condicionadas por la presencia del antagonismo. Así:

Lo discursivo posee un carácter intrínsecamente político debido a que siempre aparecerán posturas antagónicas a la hora de fijar los significados que constituyen lo social. Es partiendo del reconocimiento del antagonismo como rasgo inherente a toda identidad, observando su función exterior constitutiva y reconociendo el carácter contingente de todo sentido, que debemos realizar cualquier análisis discursivo de lo político (Heredia 2016, 294).

El discurso del fundamentalismo evangélico que promulga las nociones de matrimonio natural heteronormado, y de la naturalidad de la configuración genérica (hombre-mujer), a pesar de estar amenazado por las propuestas de leyes estatales que transgreden estas convenciones, está avalado por la mayoría de la población que tradicionalmente ha configurado su moralidad en los principios éticos cristianos, como trasluce el último censo realizado por el INEC sobre las afinidades religiosas en el Ecuador (INEC 2012). Entonces, el discurso del conservadurismo cristiano, no surge desde los antagonismos sociales emergentes, sino desde la reproducción de un sistema diferenciado que procura suturar más su realidad imaginada. Sin embargo, cuanto más este discurso pretenda cerrar su dislocación, más antagonismos interpelarán su configuración. Laclau y Mouffe (2004) concluyen: “cuanto más inestables sean las relaciones sociales, cuanto menos logrado sea un sistema definido de diferencias, tanto más proliferarán los puntos de antagonismo; pero a la vez, tanto más carecerán éstos de una centralidad” (174).

En América Latina, el cristianismo occidental mayoritario tiene el rostro del conservadurismo, tanto católico romano y protestante evangélico. Además, a pesar de la pérdida de su influencia en espacios públicos y de privilegios en los círculos de poder, la mayoría de la población latinoamericana es cristiana o reproduce sus cánones principalmente ético-morales. Entonces, el discurso del cristianismo conservador seguirá desplegando su influencia hegemónica, sólo la emergencia de discursos desde el antagonismo social podrá lograr una democratización radical, según Laclau y Mouffe. Mientras tanto, todo estará subsumido a las convenciones que se fraguan e imputan desde los fundamentalismos, conservadurismos o desde el poder carismático de los líderes evangélicos.

Conclusiones

Este proceso de investigación, en el que se ha explorado *el sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su influencia política en contra de la llamada ideología de género*, ha considerado tres acercamientos que, a lo largo de la investigación han ido desvelando las diversas dimensiones desde donde el fundamentalismo evangélico ecuatoriano articula su mensaje y misión como movimiento religioso. En el primer acercamiento se cumple con el objetivo de ubicar históricamente los inicios del movimiento y las concreciones históricas que alimentan su discurso. El fundamentalismo evangélico contemporáneo es producto de la modernidad y las transformaciones sociales que occidente experimenta a partir de la revolución francesa. Su teología, como un acto segundo, debe observarse desde el centro de esa coyuntura social, política y cultural que la configura.

Por otro lado, la revolución francesa y los ulteriores procesos independentistas de América Latina, le exigen a la teología cristiana protestante la resignificación de un nuevo locus epistemológico que reflexione a partir de los nuevos paradigmas de una teología descentrada, más allá de la tradición. Esta dislocación histórica da lugar al enfrentamiento de dos tipos teológicos: uno que supo entender la necesidad de reformularse como una teología crítica y contextual y el otro reaccionario. Esto permite entender la razón histórica del reclamo fundamentalista que, en lugar de interpretar los nuevos paradigmas que se erigían en el sistema mundo, tomó una postura de intransigencia bíblica, otorgándole al texto un carácter de verdad absoluta frente a las rupturas discursivas que trajo la modernidad.

En el Ecuador, la llegada de los movimientos evangélicos fundamentalistas y conservadores poco a poco se han ido abriendo paso en la sociedad civil, hasta instalarse por medio de sus múltiples representaciones en el espacio público y la política ecuatoriana. Desde ahí, el movimiento promueve su visión moral del mundo, empezando por reproducir los códigos de la política conservadora estadounidense que estaban sutilmente acuñados en la predicación de los primeros misioneros evangélicos, venidos de los Estados Unidos. Sin embargo, el punto central de esta primera reflexión se encuentra en el fundamento ético y moral del movimiento y su doctrina de una separación purista con el mundo.

Esto le ha llevado al fundamentalismo evangélico a que en los últimos años haya encontrado en el enfoque de género proveniente de los estudios feministas, una amenaza

para su proyecto político, oponiéndose de forma radical a las implementaciones que los diversos gobiernos hacen del enfoque de género en las políticas del Estado. Esto sugiere una segunda reflexión en un segundo momento de la investigación, que analiza la retórica fundamentalista en el marco de lo que ellos consideran *ideología de género*. Dado que la ética y la moral evangélica, son también el producto de su literalismo bíblico, su discurso se convierte en una manera de legitimar los sistemas de patriarcado y masculinidad hegemónica que subyace al contexto histórico y literario del texto bíblico.

Esto no tendría mayor trascendencia si el moralismo fundamentalista sobre las relaciones socioculturales de sexo género, se viera restringido solamente al espacio religioso de su fe. Sin embargo, en el Ecuador, a partir del año 2017 se ha intensificado un salto discursivo del movimiento del espacio religioso al espacio público, evidenciándose en marchas y exigencias organizadas que intentan imponer el marco ideológico desde donde el fundamentalismo rechaza los nuevos paradigmas sexogenéricos. Convirtiéndose no sólo en un reclamo discriminatorio hacia la mujer y las diversidades sexogenéricas, sino en un sistemático entorpecimiento para el reconocimiento de estas poblaciones vulnerables.

Con este propósito el fundamentalismo evangélico se ha adentrado en la política partidaria ecuatoriana a través de tres niveles de representación. El primero, por medio de la representación política que, aunque no cuenta con una representación oficial, sí tiene el apoyo de ciertos actores políticos instalados en las diversas esferas del gobierno, y desde donde se ejerce cierta influencia, sobre todo, en la aprobación de políticas públicas para el reconocimiento de derechos de la comunidad GLBTI y los derechos de igualdad que reclaman las mujeres, incluyendo el derecho al aborto no punible. El segundo, se trata de los líderes y pastores de mayor influencia en el mundo evangélico, ya sea por el poder adquisitivo que les ha dado la solvencia económica de sus iglesias, o porque a través de los medios se han convertido en una voz autorizada y representativa del movimiento. En tercer lugar, se encuentran los cientos de comunidades de fe que se encuentran instaladas en todo el territorio ecuatoriano y que responde a la convocatoria de los dos primeros niveles. Es en esta última donde realmente se encuentra la fuerza social del fundamentalismo evangélico.

El centro de este segundo momento de análisis se encuentra en las bases del movimiento y los grandes esfuerzos que se hace para el adoctrinamiento antigénero de los fieles. La espiritualidad de las personas que pertenecen a este movimiento tan diverso es acompañada de un discurso homogéneo de disciplinamiento del cuerpo y la

estandarización de un estado de pureza mínimo y necesario para formar parte del cuerpo místico de Cristo: la Iglesia. La formación cristiana que reciben los fieles, a juzgar por los autores más leídos del movimiento, cuya difusión literaria en algunos casos traspasa los dos millones de libros vendidos, está inscrita en políticas del cuerpo que controla y limita cualquier tipo de expresión sexogenérica que no corresponda a los parámetros de pureza que el movimiento exige.

Finalmente, más bien con el fin de abrir la reflexión hacia otros caminos y no de concluirla, se trazan lineamientos *hacia una relectura posestructuralista del sistema discursivo fundamentalista evangélico a partir de las teorías de Laclau y Mouffe*. Esta tercera reflexión demuestra que el carácter político del sistema discursivo del fundamentalismo evangélico y sus impugnaciones a la llamada ideología de género, debido a que construye desde sus propios código éticos y morales lo que constituye lo social. Además, se pone en perspectiva su carácter reproductor del sistema patriarcal, lejos de lo que ellos consideran que es un discurso de resistencia frente a un sistema pervertido y hegemónico. Es, más bien, el discurso fundamentalista, lo más representativo del sistema hegemónico heteronormado.

Lista de referencias

- Althaus-Reid, Marcella. 2005. *La Teología Indecente: Perversiones Teológicas En Sexo, Género y Política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
<https://www.scribd.com/document/103277170/Althaus-Reid-Marcella-La-Teologia-Indecente>.
- Anderson, Neil, y Dave Park. 2004. *Pureza bajo presión*. Miami: Editorial Unilit.
- Arce, Reinerio. 2015. «Algunos elementos para comprender hoy los fundamentalismos» 7: 5-15.
- Armstrong, Karen. 2018. *Los orígenes del fundamentalismo: en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Segunda Edición. Bogotá: Editorial Nomos S.A.
- Bárceñas, Karina. 2019. «Religión, sexualidad y democracia en México: Un avance ante la visibilidad de nuevos actores conservadores». En *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, 95-118. México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.
- Bastian, Jean-Pierre. 1986. «Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua». *Revista mexicana de sociología* Vol. 48, No 3 (septiembre): 181-99.
- . 1999. «Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el estado en América Latina». *Estudios Sociológicos* 17, No 49: 153-73.
- Berger, Peter. 2005. «Pluralismo global y religión». *Estudios Públicos* 98: 5-18.
- Boehler, Genilma, Lars Bedurke, y Silvia Regina De Lima Silva. 2013. *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*. San José: DEI.
- Boff, Leonardo, y Rose Marie Muraro. 2004. *Femenino y Masculino: Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Trotta.
- Borja, María Sol. 2019. «La transparencia selectiva de CREO». *GK* (blog). 2019. <https://gk.city/2019/02/11/transparencia-creo-asamblea-nacional/>.
- Bourdieu, Pierre. 2000. «Sobre el poder simbólico». En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba.
- Butler, Judith. 1990. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Londres: Routledge.
- . 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Primera. Buenos Aires: Paidós.
- Campos, Bernardo. 1997. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia: Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: CLAI.

- Cárdenas, Nicolás de. 2019. «Christian Rosas: “Combatimos la imposición de la mentira”». *Actual* (blog). 2019. <https://www.actuall.com/entrevista/familia/christian-rosas-fundador-de-conmishijosnotemetas-combatimos-la-imposicion-de-la-mentira/>.
- Cardozo, Nancy. 2001. «Introducción: Sagrados cuerpos». *Religión y Erotismo: Cuando la Palabra se hace carne*, n.º 38: 137.
- Citro, Silvia. 2000. «La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política». *Revista de Ciencias Sociales*, 37-55.
- Cole, Edwin. 1989. *Hombria al Máximo*. Miami: Editorial Vida.
- Coleman, Jhon. 1992. «El fundamentalismo en su globalidad. Perspectivas sociológicas». *Concilium* 242(3): 67-81.
- Conferencia Episcopal Peruana. s. f. «La Ideología de Género. Sus Peligros y Alcances». ACI Prensa. Accedido 26 de diciembre de 2017. <https://www.aciprensa.com/controversias/genero.htm>.
- #ConMisHijosNoTeMetas. 2018. «Ideología de género: Mitos y verdades». http://conmishijosno.com/ideologia_de_genero.pdf.
- Csordas, Thomas. 2011. «Modos somáticos de atención». En *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*, 83-104. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Daquilema, Patricio. 2018. «Sin Dios, ni ley». *País Radical Ecuador* (blog). 2018. <https://paisradicalecuadorcom.wordpress.com/2018/11/08/sin-dios-ni-ley/>.
- De Lauretis, Teresa. 2000. *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- De Tocqueville, Alexis. 1978. *Igualdad social y libertad política*. Madrid: EMESA.
- Dean, M. 2010. *Governmentality: Power en rule in modern society*. Londres: Sage.
- Deiros, Pablo. 1997. *Protestantismo en América Latina: Ayer, hoy y mañana*. Nashville: Editorial Caribe.
- Diniz Alves, José Eustáquio, y Suzana Cavenaghi. 2019. «La transición religiosa y el crecimiento del neoconservadurismo moral en Brasil». En *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, 169-210. México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.
- Domínguez, Enrique, y Deborah Huntington. 1984. «The salvation brokers: Conservative evangelicals in Central America». *Nacla reports on the Americas* Vo. XVIII (febrero): 1-36.
- Duque Daza, Javier. 2010. «Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007». *Revista mexicana de*

sociología Vol. 72, No 1 (marzo): 73-111.

EC Confraternidad Evangélica Ecuatoriana. 2014. «La confraternidad evangélica ecuatoriana a 50 años de su fundación». <https://confracee.org/wp-content/uploads/2017/07/Historia-CONFRA.pdf>.

El Comercio. 2014. «El PRE se reinventa en la agrupación Fuerza.EC». El Comercio. 2014. <https://www.elcomercio.com/actualidad/fuerza-ec-pre-politica-dalo.html>.

———. 2016. «Guillermo Lasso recibió apoyo de agrupación indígena». El Comercio. 2016. https://www.elcomercio.com/app_public.php/actualidad/guillermolasso-apoyo-indigenas-ecuador-elecciones2017.html.

———. 2017. «Bucaram propone días festivos de la Biblia, de la Familia, De la Oración y del Ministro». El Comercio. 2017. <https://www.elcomercio.com/actualidad/bucaram-diasfestivos-biblia-oracion-campana.html>.

———. 2019. «Grupos provida piden renuncia de la ministra María Paula Romo por apoyar la despenalización del aborto para víctimas de violación». El Comercio. 2019. <https://www.elcomercio.com/actualidad/grupos-provida-renuncia-romo-aborto.html>.

El Diario. 2012. «Nelson Zavala es el candidato presidencial del PRE». El Diario Ecuador. 2012. <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/248348-nelson-zavala-es-el-candidato-presidencial-del-pre/>.

El Telégrafo. 2012. «Nelson Zavala sería el binomio de Lucio Gutiérrez en las elecciones del 2013». El Telégrafo - Noticias del Ecuador y del mundo. 2012. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/noticias/1/nelson-zavala-seria-el-binomio-de-lucio-gutierrez-en-las-elecciones-del-2013-v>.

El Universo. 2012a. «Iglesia evangélica celebró con acto sus 116 años en Ecuador». El Universo. 2012. <https://www.eluniverso.com/2012/09/29/1/1446/iglesia-evangelica-celebro-acto-sus-116-anos-ecuador.html>.

———. 2012b. «Pastores aclaran que las iglesias no apoyan a ningún candidato». El Universo. 2012. <https://www.eluniverso.com/2012/12/25/1/1355/pastores-aclaran-iglesias-apoyan-ningun-candidato.html>.

———. 2018. «Se publica en Registro Oficial ley para erradicar violencia contra las mujeres». El Universo. 2018. <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/02/07/nota/6614863/se-publica-registro-oficial-ley-erradicar-violencia-contra-mujeres>.

———. 2019. «Corte Constitucional de Ecuador admite el matrimonio igualitario». El Universo. 2019. <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/06/12/nota/7374447/corte->

constitucional-ecuador-admite-matrimonio-igualitario.

Elliot, Elisabeth. 1995. *Pasión y Pureza*. Miami: Grupo Nelson.

Espinosa, Carlos. 2018. «Dios en la política ecuatoriana». 4pelagatos. 2018. <https://4pelagatos.com/2018/10/15/dios-en-la-politica-ecuatoriana/>.

Farley, Edward. 2005. «Fundamentalism. A theory». *Crosscurrents* 55(3): 378-403.

Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

———. 2018. *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Figari, Carlos. 2009. *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: CLACSO/CICCUS.

Foucault, Michel. 1992. *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.

———. 2007. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Fraijó, Manuel. 1986. *El sentido de la historia: Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Frente Joven. 2019. «Quiénes somos – Frente Joven». 2019. <https://www.frentejuven.org/about-us/>.

Fukuyama, Francis. 2007. *América en la encrucijada: democracia, poder y herencia neoconservadora*. Barcelona: Ediciones B.

Gadamer, Hans-George. 2006. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Gonzalez, Justo. 1994. *Historia del Cristianismo: Desde la era de la reforma hasta la era inconclusa. Tomo II*. Colombia: Editorial Unilit.

Gouvêa, Cuadros. 2006. «La condición de las mujeres en el fundamentalismo: reflexiones transdisciplinarias sobre la relación entre fundamentalismo religioso y las cuestiones de género». *Mandrágora* No. 14.

Guamán, Julián. 2010. «Protestantismo en el Ecuador: tipologías y formas institucionales».

http://www.prolades.com/cra/regions/sam/ecu/Protestantismo_en_Ecuador_Guaman_2010.pdf.

H. May, Roy. 2006. *Ética y espiritualidad: Pastoral de la espiritualidad*. Quito: CLAI.

Illanes, José Luis, y Josep Ignasi Saranyana. 1995. *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- INEC. 2012. «INEC presenta por primera vez estadísticas sobre religión». Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2012. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/inec-presenta-por-primera-vez-estadisticas-sobre-religion/>.
- Kepel, Gilles. 1995. *La revancha de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Segunda. Madrid: Grupo Anaya S.A.
- Koval, Boris I. 1989. «La moral humanista de la revolución francesa: una visión soviética». *El impacto mundial de la revolución francesa*.
- Krüger, René, Severino Croatto, y Néstor Míguez. 2006. *Métodos Exegéticos*. Buenos Aires: ISEDET.
- Leys, Lucas, y Jim Burns. 2012. *El código de la pureza: El plan de Dios para disfrutar tu sexualidad*. Miami: Vida.
- Lissardy, Gerardo. 2018. «“La fuerza política más nueva”: cómo los evangélicos emergen en el mapa de poder en América Latina». Metro Ecuador. 2018. <https://www.metroecuador.com.ec/ec/bbc-mundo/2018/04/17/la-fuerza-politica-mas-nueva-como-los-evangelicos-emergen-en-el-mapa-de-poder-en-america-latina.html>.
- MacArthur, Jhon. 2010. «The Submissive Wife». 2010. <https://www.gty.org/library/blog/B100825>.
- . 2013. *¿Puede Una Mujer Ser Pastora De Una Iglesia?* República Dominicana. <https://www.youtube.com/watch?v=SolxB4xQBgQ>.
- Mardones, José María. 1991a. *Neoconservadurismo: La religión del sistema*. Santander: Sal Terrae.
- . 1991b. *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Márquez, Nicolás, y Agustín Laje. 2016. *El libro negro de la nueva izquierda*. Argentina: Grupo Unión.
- Marty, Martin. 1992. «¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas» 242(3) (Concilium): 19-35.
- McArthur, John. 2010. «The Submissive Wife». Grace to You. 2010. <https://www.gty.org/library/blog/B100825/the-submissive-wife>.
- Metroecuador. 2017. «“Con mis hijos no te metas”: Así fue la multitudinaria marcha profamilia». Metro Ecuador. 2017. <https://www.metroecuador.com.ec/ec/noticias/2017/10/14/mis-hijos-no-te-metas-asi-fue-la-multitudinaria-marcha-profamilia.html>.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires:

ISEDET.

Moltmann, Jürgen. 1992. *¿Qué es teología hoy?: Dos contribuciones para su actualización*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Panotto, Nicolás. 2013. «Religión, política y espacio público: nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación». *Religión e Incidencia Pública*, (Con)texturas: Lo público, lo religioso y sus abordajes, , 27-29.

Piedra, Arturo. 1999. «La derecha político-religiosa de Guatemala». *Ibero-amerikanisches, neue folge* Vol. 25, No 1/2: 175-89.

Rametta, Gaetano. 2008. «Sartre y la interpretación dialéctica de la revolución». *Revista de filosofía moral y política*, 49-77.

Robles, Juan. 2017. «Ecuador: la Justicia acosa a obispos y pastores tras el éxito de la Marcha por la Vida». *Actual* (blog). 2017. <https://www.actuall.com/familia/ecuador-la-justicia-acosa-a-obispos-y-pastores-tras-el-exito-de-la-marcha-por-la-vida/>.

Roldán, Alberto. 2002. *Escatología: una visión integral desde América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.

———. 2011. *¿Para qué sirve la teología?* Michigan: Libros Desafío.

Rosas, Cristian. 2014. «Conferencia Cristian Rosas, en Marcha por la Familia - Perú». 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=pzy5A7Hj30k&t=756s>.

Ryrie, Charles. 1974. *Dispensacionalismo hoy*. Barcelona: Publicaciones Portavoz Evangélico.

Semana. 2016. «Proponen “frente latinoamericano” contra la ideología de género». Semana: Ideas que lideran. 13 de noviembre de 2016. <http://www.semana.com/nacion/articulo/frente-latinoamericano-a-favor-de-la-familia-y-contra-la-ideologia-de-genero/493623>.

Stanley, Charles. 2015. *Un hombre de Dios*. Grand Rapids: Editorial Portavoz.

Stoll, David. 1990. *¿América Latina se vuelve protestante?* Los Ángeles: Universidad de California Press.

The Missionary Education Movement. 1917. «Christian Work in Latin America». The Missionary Education Movement.

Tillich, Paul. 1972. *Teología Sistemática: La razón y la revelación de Dios*. Primera. Vol. I. Barcelona: Ediciones Ariel.

Vaca, Fermín. 2016. «La parte de la Constitución que no incomoda a Guillermo Lasso». Plan V. 2016. <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/la-parte-la-constitucion-que-no-incomoda-guillermo-lasso>.

Zorraquín, Luisa. 2016. «Biblia: Los Creó Varón y Mujer». Revista Criterio. 2016.
https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/07/01/biblia-los-creo-varon-y-mujer/.